NICOLÁS ABBAGNANO

# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 2



HUNAB KU

**PROYECTO BAKTUN**

NICOLÁS ABBAGNANO

# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

## Volumen 2

**La filosofía del Renacimiento**

**La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII**

Traducción de

JUAN ESTELRICH

y

J. PÉREZ BALLESTAR

**HORA, S.A.**

BARCELONA

Versión española de la última edición italiana de la STORIA DELLA FILOSOFIA, de Nicolás Abbagnano, publicado por UTET (Unione Tipografíco-Editrice Torinese).

1.a Edición, 1956. Montaner y Simón
Reimpresión, 1962. Montaner y Simón
Reimpresión, 1968. Montaner y Simón
2,a Edición ampliada, 1975. Montaner y Simón
Reimpresión, 1978. Montaner y Simón
3.a Edición, 1982. Hora, S.A.
Reimpresión, 1985. Hora, S.A.
Reimpresión, 1990. Hora, S.A.
4.a Edición, 1994. Hora, S.A.

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.



Depósito legal: B-24.677-1994
[SEN: 84-85950-06-2 (obra compieta).
ISBN: 84-85950-04-6 (volumen 2).

Impresión: Tesys, S.A.
Manso 15-17 - 08015 Barcelona
Impreso en España - Printed in Spain

PARTE CUARTA

## LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO

PARTE QUINTA

## LA FILOSOFIA MODERNA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

PARTE CUARTA

# LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

## CAPITULO I

# RENACIMIENTO Y HUMANISMO

### 332. EL PROBLEMA HISTORIOGRAFICO

A partir de la segunda mitad del siglo XIV, literatos, historiadores, moralistas y politicos insisten unánimemente, en Italia, sobre el cambio radical que parecía haber tenido lugar en la actitud de los hombres frente al mundo y a la vida. Están convencidos de que ha comenzado una nueva época que constituye una ruptura radical con el mundo medieval, y tratan de explicarse a sí mismos el significado del cambio. Este significado lo interpretan ellos como el "renacimiento" de un espíritu que fue propio del hombre en la edad clásica y que se perdió durante la Edad Media: un espíritu de libertad, por el cual reivindica el hombre su autonomía de ser racional y se reconoce profundamente inserto en la naturaleza y en la historia y decidido a hacer de ellas su reino. Desde el punto de vista de estos escritores, el renacimiento es un regreso a lo antiguo, un reapropiarse del poder y de la capacidad que los antiguos (o sea, los griegos y los latinos) habían poseído y ejercitado: pero un retorno que consiste no en la mera *repetición* de lo antiguo, sino en la reanudación y prosecución de lo realizado por el mundo antiguo. Son muchísimas las figuras del Renacimiento italiano que expresan estas convicciones de una u otra manera, pero puede decirse que cada nuevo descubrimiento de material documental permite darse mejor cuenta de la extensión en que participaron de ellas los escritores y personajes de la época.

Estos testimonios se han visto apoyados por imponentes fenómenos culturales: el nacimiento de un arte nuevo, esplendido en la variedad y en el valor de sus manifestaciones; una nueva concepción del mundo; una ciencia que, desde entonces hasta ahora tenía que dar frutos estupendos; un nuevo modo de entender la historia, la política y, en general, las relaciones entre los hombres. Todos estos testimonios fueron admitidos durante largo tiempo al pie de la letra y han servido de fundamento para la periodización histórica de la civilización occidental.

Sin embargo, la historiografía filosófica no se limitó, ni podía hacerlo, a tomar nota de la contraposición que los propios humanistas trataron de establecer entre su época y la Edad Media. Si una parte de esta historiografía ha aceptado esta contraposición como hilo conductor para la interpretación de las doctrinas y de las figuras que dominan la escena del siglo XV, la otra en cambio ha puesto de relieve la continuidad que existe entre este siglo y los anteriores. Sin embargo, es muy cierto que, desde el punto de vista de la

exactitud histórica, no se puede establecer la interpretación del humanismo y del Renacimiento sobre la base de una antítesis entre el "hombre medieval" y el "hombre del Renacimiento". No es posible considerar el Renacimiento como afirmación de la inmanencia frente a la trascendencia medieval, de la irreligiosidad y del paganismo, del individualismo, del sensualismo, del escepticismo, frente a la religiosidad, al universalismo, al espiritualismo y al dogmatismo de la Edad Media. En el Renacimiento no faltan, más bien abundan, motivos netamente religiosos, afirmaciones enérgicas de la trascendencia, aceptación de elementos cristianos y dogmáticos; y muchas veces estos elementos y estos motivos están enlazados con elementos y motivos opuestos, en formas complejas, de las que resulta difícil determinar el centro de gravedad y el significado total. También es fácil entender el significado de las polémicas que agitan la vida cultural del Renacimiento: la que entablan los humanistas en nombre de la elocuencia y de la antigua sabiduría clásica contra la ciencia, y la opuesta, emprendida por los sostenedores de la ciencia contra la elocuencia; la suscitada entre platónicos y aristotélicos y la que se desarrolla en el mismo seno de los aristotélicos, entre alejandrinistas y averroístas. Es evidente que ninguna de esas posiciones polémicas tomada por sí sola representa el Renacimiento, y, por lo tanto, no es posible ver en esto tan sólo la reacción de la sabiduría y de la elocuencia, ni la de la ciencia contra la elocuencia; ni la reivindicación del platonismo contra el aristotelismo medieval, ni el resurgir del aristotelismo científico contra la trascendencia platonizante. Lo que debe intentarse primeramente es comprender el Renacimiento en su totalidad, y, por tanto, determinar el terreno común del que nacen y en el que radican las opuestas tesis polémicas.

## 333. EL HUMANISMO

La primera de estas polémicas, entre sabiduría clásica y ciencia, ha sido presentada a veces como antítesis entre Humanismo y Renacimiento.

Puesto que del Renacimiento surge el origen de la nueva ciencia de la naturaleza, la polémica contra la ciencia, iniciada por Petrarca, ha sido interpretada como defensa de la trascendencia religiosa y de la sabiduría revelada contra la libertad de investigación científica. Pero la defensa de la sabiduría clásica, inspirada en la convicción (que es una herencia de la Patrística) del perfecto acuerdo de la misma con la verdad revelada del cristianismo, es bastante más antigua que el Renacimiento y nunca fue olvidada por la Escolástica: así, pues, el Humanismo sería la fuerza que combate y retrasa el advenimiento del verdadero espíritu renacentista, que, como reivindicación de la libertad de investigación, sería la continuación del aristotelismo y del averroísmo medievales. Humanismo y Renacimiento, aun en su antítesis, serían así reducidos a actitudes propias del espíritu medieval; esto, aun permitiendo comprender la continuidad histórica, que tiene que haber, entre la Edad Media y la Edad Moderna, elimina toda posibilidad de entender la originalidad y el valor del Renacimiento que ha establecido los postulados del pensamiento moderno.

La interpretación histórica del Renacimiento si, por un lado, debe atenuar

la contraposición polémica del mismo frente a la Edad Media, en cambio, por otro, debe esclarecer los aspectos que distinguen suficientemente su configuración doctrinal. Entre estos aspectos, los mas importantes que a este proposito pueden enunciarse aquí, son los siguientes: 1) el descubrimiento de la *historicidad* del mundo humano; 2) el descubrimiento del hombre y de su naturaleza mundana (natural e histórica); 3) la tolerancia religiosa.

1) El humanismo del Renacimiento no es solamente el amor y el estudio de la sabiduría clásica y la demostración de su concordancia fundamental con la verdad cristiana, sino también y, más que nada, la voluntad de renovar tal sabiduría en su forma autentica y entenderla en su efectiva *realidad histórica.* Por primera vez se presenta en el humanismo la exigencia de reconocer la *dimensión histórica* de los acontecimientos. La Edad Media había ignorado por completo esta dimensión. Es muy cierto que conocía y utilizaba la cultura clásica, pero la utilizaba asimilándola a sí misma, haciéndola contemporánea. Para los escritores de la Edad Media, los hechos, las figuras y las doctrinas no tenían un rostro preciso, individual e irrepetible: solamente valían por la validez que podía reconocérseles en el universo del discurso en que dichos escritores se movían. Desde este punto de vista, la geografía y la cronología eran inútiles como instrumentos de investigación histórica. Cada figura o doctrina se movía en una esfera sin tiempo, que luego era la descrita por los intereses fundamentales de la época y por lo cual se presentaba como contemporánea de esta esfera.

Con su interés por lo antiguo, pero por lo antiguo auténtico, no como había sido transmitido por una tradición deformante, el humanismo renacentista realiza por primera vez la actitud de la *perspectiva* histórica, esto es, de la separación y alteridad del objeto histórico frente al presente historiográfico. En el Renacimiento, los platónicos y aristotélicos se hallan en polémica, pero su interés común es el descubrimiento del verdadero Platón o del verdadero Aristóteles, es decir, de la doctrina genuina de sus fundadores, no deformada ni camuflada por los "bárbaros" medievales. La exigencia filológica no es un aspecto formal o accidental del humanismo, sino algo constitutivo del mismo. La necesidad de descubrir los textos y restaurarlos en su forma auténtica, estudiando y comparando los códices, va acompañada por la necesidad de descubrir en ellos el significado auténtico de poesía o de verdad filosófica o religiosa que contienen. Sin la investigación filológica no hay, propiamente hablando, humanismo, porque no hay sino una actitud genérica de defensa de la cultura clásica que puede encontrarse en todas las épocas, pero que no caracteriza a ninguna.

La defensa de la elocuencia clasica es una defensa de la lengua genuina del clasicismo contra la deformación que había experimentado en la Edad Media, y el propósito de restablecerla en su forma original. El descubrimiento de falsificaciones documentales, de atribuciones falsas, la tentativa de interpretar las figuras de los literatos y de los filósofos en su propio ambiente, en su lejanía cronológica, son los aspectos fundamentales del carácter historicista del humanismo. No cabe duda que el humanismo realizó sólo parcialmente o imperfectamente, en sus resultados, esta tarea de restauración histórica; por lo demás, se trata de una tarea que nunca se agota y que siempre se replantea de nuevo en el trabajo historiográfico. Pero el humanismo ha comprendido su valor y lo ha iniciado y encaminado,

dejándolo en herencia a la cultura moderna. El iluminismo del siglo XVIII constituyó luego el paso decisivo en este mismo camino, del que luego nació la investigación historiográfica moderna.

Nunca se podrá valorar debidamente la importancia de este aspecto del Renacimiento. La perspectiva historiográfica hace posible el alejamiento entre el pasado y el presente: de ahí el reconocimiento de la diversidad y de la individualidad del pasado: la indagación de los caracteres y condiciones que determinan esta individualidad e irrepetibilidad; y por último, la conciencia de la originalidad del pasado frente a nosotros y de nuestra originalidad frente al pasado.

Con respecto al tiempo, el descubrimiento de la perspectiva histórica es lo que el descubrimiento de la perspectiva óptica, realizado por la pintura del Renacimiento, viene a ser con relación al espacio: es la capacidad de realizar la *distancia* de los objetos unos de otros y de aquel que los contempla; de ahí la capacidad de entenderlos en su lugar efectivo, en su distinción de los demás y en su individualidad auténtica. El significado de la personalidad humana, como centro original autónomo de organización de los diversos aspectos de la vida, está condicionado por la perspectiva en este sentido. La importancia que el mundo moderno atribuye a la personalidad humana es la consecuencia de una actitud, realizada por vez primera, por el humanismo renacentista.

2) Cuando se dice que el humanismo renacentista ha descubierto o vuelto a descubrir "el valor del hombre" se quiere afirmar que ha reconocido el valor del hombre como ser terrestre o mundano, inserto en el mundo de la naturaleza y de la historia y capaz de forjar en el mismo su propio destino. El hombre a quien se le reconoce este valor es un ser racional finito, cuya pertenencia a la naturaleza y a la sociedad no es una condena ni un destierro sino un instrumento de libertad, merced a lo cual puede realizar en la naturaleza y entre los hombres su formación propia y su felicidad. Indudablemente, este reconocimiento no es más que la expresión filosófica o conceptual, unida (como suele suceder) a un retraso de capacidad y poderes que el hombre se había atribuido desde siglos y que había ya ejercido y ejercía en las ciudades que fueron la cuna del humanismo. La experiencia humana sobre la que se apoya él mismo había dado ya sus frutos en el mundo de la economía, de la política y del arte: lo cual explica la conexión geográfica del humanismo con las grandes ciudades y, en especial, con aquéllas, (como Florencia) donde más libre y maduro había sido y era el ejercicio de las nuevas actividades economicopolíticas. En el volumen I de esta *Historia se* ha visto ya cómo, en la misma escolástica, a partir del siglo XI, el hombre exige una autonomía de la *razón* cada vez mayor, es decir, de su iniciativa inteligente, con respecto a las instituciones típicas del mundo medieval (la iglesia, el imperio, el feudalismo) que propendían a manifestar como derivados de lo alto todos los bienes de que ellas podían disponer. Pero, en el humanismo renacentista, esta autonomía se reconoce de modo mas radical, como facultad del hombre para *proyectar* la propia existencia singular y asociada en la naturaleza y en la historia. Claro que, si por naturalismo se entiende la tesis de que nada existe más allá de la naturaleza y de la historia, no se puede afirmar que el humanismo y el Renacimiento conocieron el naturalismo; pero si se entiende por naturalismo la tesis de

que el hombre está radicado en la naturaleza y en la sociedad y que sólo de estos dos campos puede obtener los instrumentos de su propia realización, este naturalismo fue propio de todos los escritores de la época. Dichos autores exaltan ciertamente el "alma" del hombre, que es el sujeto de sus poderes de libertad, pero no olvidan el cuerpo ni lo que a éste le pertenece. La aversión contra el ascetismo medieval, el reconocimiento del valor del placer, la nueva valoración del epicureismo son las manifestaciones más evidentes de este naturalismo del humanismo. A él está vinculado el reconocimiento de la unión del hombre con la comunidad humana: tema éste, preferido especialmente por los humanistas florentinos que participan activamente en la vida política de su ciudad. Desde este punto de vista, se exalta la vida activa con respecto a la especulativa y la filosofía moral en comparación con la física y la metafísica. Se estudia con renovado interés la *Política* de Aristóteles mientras se celebra al propio Aristóteles por haber reconocido el valor del dinero como cosa indispensable para la vida y para la conservación del individuo y de la sociedad. También se les reconocía un valor esencial a la poesía, a la historia, a la elocuencia y a la filosofía, que le hacen al hombre ser lo que realmente debe ser; y recobra su pleno sentido el concepto de *paideia* o *humanistas* que, ya en tiempo de Cicerón y de Varrón, expresaba el ideal de la formación humana como tal; un ideal que sólo puede identificarse por medio de las artes que son propias del hombre y que lo diferencian de los demás animales (Aulo Gelio, *Noct. Att.*, XIII, 17).

3) Por último, forma también parte del humanismo renacentista el concepto de la función civil de la religión y de la tolerancia religiosa. La función civil de la religión se reconoce en el fundamento de la correspondencia entre ciudad celestial y ciudad terrenal: la ciudad terrenal debe realizar, en cuanto sea posible, la armonía y la felicidad de la ciudad celestial. La armonía y la felicidad suponen la paz religiosa. El ideal de la paz religiosa es la forma en que se presenta, tanto en el humanismo como en el Renacimiento, la exigencia de la tolerancia religiosa. Los humanistas están convencidos de la identidad esencial de filosofía y religión y de la unidad de todas las religiones aun en la diversidad de sus cultos. Naturalmente, este ideal propende a privar de toda base a la intolerancia; en efecto, la confianza en la posibilidad de una "paz" en el sentido en que, por ejemplo, emplea este termino Pico de la Mirándola, significa la renuncia a las oposiciones irremediables y a la lucha entre la religión y la filosofía y entre las diversas religiones y las diversas filosofías, y el fin del odio teológico.

Cada época vive de una tradición, de una herencia cultural, en la que ve asentados los valores fundamentales que inspiran sus actitudes. Pero la tradición nunca es una herencia transmitida pasiva o automáticamente, sobre todo en las edades de transición y de renovación. Es la *selección* de una herencia. Los humanistas rechazaron la herencia medieval y eligieron la herencia del mundo clásico como aquella en que veían afirmados los valores fundamentales que tenían en su corazón. Lo que les urgía era hacer revivir esta herencia como instrumento de educación, es decir, de formación humana y social. El privilegio concedido por ellos a las llamadas letras humanas, o sea, a la poesía, a la retórica, a la historia, a la moral y a la política, se fundaba en la convicción, heredada igualmente de los antiguos, de que tales disciplinas son las únicas que educan al hombre en cuanto tal y

lo ponen en posesión de sus facultades auténticas. Tal vez parezca hoy esta convicción demasiado restringida, pero no puede ser tenida por un prejuicio de literatos. Para los humanistas, las letras humanas no eran un campo de ejercicios brillante pero inútil ni un adorno ficticio para alardear en los círculos aristocráticos. Eran el único instrumento que conocían ellos, para formar al hombre digno y libre, empeñado en la construcción de un mundo justo y feliz. No hay duda de que el humanismo (como cualquier otro período de la historia occidental) conoció también el gusto del ejercicio literario, el valor de la investigación erudita, la tentación de ocultar, bajo los méritos formales del lenguaje, de la literatura o del arte, la carencia de un interés humano serio y provechoso. Tampoco hay duda de que estos aspectos menos perfectos predominaron o se hicieron más evidentes cuando, en el siglo XVII, la decadencia política y civil de Italia hizo casi imposible el ejercicio de aquellas actividades que los humanistas de los siglos anteriores habían ensalzado en el mundo antiguo. Pero, entre tanto, el humanismo renacentista italiano había dado ya sus frutos incluso fuera de Italia; y en Italia, el nuevo espíritu de iniciativa y de libertad, suscitado por el Renacimiento, daba sus frutos propios en la ciencia.

## 334. EL RENACIMIENTO

Los recientes estudios filológicos (Hildebrand, Walser, Burdach) han confirmado sin ninguna duda el origen religioso de la palabra y del concepto del Renacimiento. *Renacimiento* es el segundo nacimiento, el nacimiento del hombre nuevo o espiritual del que hablan el *Evangelio* de San Juan y las *Epístolas* de San Pablo (vol. I § 130-131). El concepto y la palabra se conservan durante toda la Edad Media para indicar la vuelta del hombre a Dios, su regreso a la vida que ha perdido con la caída de Adán. El Renacimiento es el resurgir del hombre precisamente en este sentido, o sea, como renovación espiritual; pero la renovación espiritual no es ya el trashumanarse, el vivir solamente en la pura relación con Dios, sino el renovarse del hombre en sus poderes humanos, en relación con los otros hombres, con el mundo y con Dios, Un renacimiento en Dios, en un sentido renovado, más genuino, de la relación entre hombre y Dios, no está excluido, sino que debe considerarse como la condición primera de la renovación; pero no agota el significado del Renacimiento. Este implica el mundo del hombre en su totalidad: su actividad práctica, su arte, su poesía, su vida social. El renacer del hombre no es el nacer a una vida diferente y superhumana, sino el nacer a una vida verdaderamente humana, porque se funda en lo que el hombre posee de más propio: las artes, las ciencias, la investigación, que hacen de él un ser distinto de todos los demás seres de la naturaleza y semejante a Dios, devolviéndolo a la condición de que había decaído. El significado religioso y el significado mundano del renacer se identifican, el ultimo término del renacer es el hombre mismo.

El instrumento fundamental del renacimiento es el *retorno a los antiguos*, entendido asimismo como un *retorno al principio:* como una vuelta a lo que da fuerza y vida a cada cosa y de lo que depende la conservación y *el* perfeccionamiento de todo ser. El retorno al principio era un concepto

neoplatónico, por lo que no es de extrañar que lo teorizaran especialmente los neoplatónicos del Renacimiento (Ficino, Pico). Pero también fue defendido explícitamente por los filósofos naturalistas (Bruno, Campanella) y por Maquiavelo, el cual señala en la "reducción a los principios" el único modo de que las comunidades puedan renovarse y evitar así su ruina y decadencia; pues, como dice Maquiavelo, todos los principios tienen en sí algo de bondad de la cual las cosas pueden tomar su vitalidad y su fuerza primitiva.

En el neoplatonismo antiguo, el retorno al principio era un concepto genuinamente religioso. El principio es Dios y el retorno a Dios es el cumplimiento del verdadero destino del hombre: consiste en rehacer a la inversa el proceso de emanación por el cual los seres se alejan de Dios, en remontar la pendiente, en tender a identificarse con Dios. Este significado religioso no es ajeno a los escritores del Renacimiento: sobre todo, los neoplatónicos lo repiten y se lo hacen propio. Pero este retorno a los principios adquiere en el Renacimiento un significado humano e histórico por el cual el "principio" al que se debe volver no es Dios sino el origen terreno del hombre y del mundo humano. Este es, sin duda, el sentido en que Maquiavelo hablaba de la "reducción a los principios" como medio de renovación de las comunidades humanas. El mismo Pico de la Mirándola admite (en el *De ente et uno)* junto al retorno al principio absoluto, es decir, a Dios, el retorno del hombre al principio propio, o sea, a sí mismo, en que consiste la felicidad terrena del hombre. Ahora bien, este retorno del hombre a su principio es, sustancialmente, un retorno a lo que el hombre *ha sido:* a su lejano, pero más antiguo pasado, a los orígenes de su historia. Naturalmente, los orígenes de la nistoria humana se extienden más allá del mundo clásico hacia el que miran sobre todo los escritores del Renacimiento; pero creen ellos que precisamente en el mundo clásico ha encontrado su expresión madura y perfecta el ejercicio de aquellos poderes que desde los orígenes han asegurado al hombre un puesto privilegiado en el mundo. Por eso el Renacimiento pudo llegar al concepto de la verdad como *filia temporis,* o sea de la continuidad de la historia a través de la cual el nombre vuelve a vigorizarse y así amplía sus facultades, por lo que permite a los modernos ver más allá de los antiguos, como el enano que está sobre los hombros del gigante.

A través del retorno a la antigüedad clásica, que es al mismo tiempo el retorno del hombre a sí mismo, se realiza lentamente la conquista de la personalidad humana. Esta conquista está condicionada por la conciencia de la propia originalidad respecto a los demás, respecto al mundo y respecto a Dios. El descubrimiento de la historicidad y la investigación filológica dan al hombre el sentido de la propia originalidad frente a los demás, frente a aquellos ejemplares de la humanidad que habían vivido en el pasado.

La vuelta del arte a la naturaleza, la reducción de la naturaleza a la objetividad (de la que nació la ciencia) ponen en evidencia la originalidad del hombre frente a la naturaleza misma de la que forma parte, y así contribuyen a establecer el sentido y el concepto de la personalidad humana. Por último, la confirmación de la trascendencia divina, confirmación por la que el Renacimiento se une directamente con la especulación cristiana de la Edad Media, acentuando la separación entre el

hombre y Dios, destaca todavía más el carácter original del hombre, la irreductibilidad de su situación a la de cualquier otro ser, superior o inferior. De ahí la función mediadora y central que se le atribuye al hombre como "cúpula del mundo" (Ficino, Pico, Bouiflé, Pompanazzi), como nudo de la creación, en la que encuentran su unidad y su equilibrio los varios aspectos de la misma. De ahí también la afirmación de la libertad humana y las discusiones en torno a su relación con el orden providencial del mundo.

De ahí asimismo los análisis de la fortuna o del azar a los que no debemos sacrificar el poder decisivo de la voluntad, que se afirma como dominadora de ambos. De ahí, en fin, el reconocimiento del origen humano de los estados, fruto de la habilidad y de la sagacidad de los políticos.

### 335. LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA EXPERIMENTAL

Con el reconocimiento del carácter esencial y determinante de la relación del hombre con la naturaleza, el humanismo establece la premisa fundamental de la investigación experimental moderna. Se ha insistido mucho, en estos últimos tiempos, sobre la importancia de la contribución que los escolásticos del siglo XIV dieron a la formación de la ciencia moderna, con la crítica de fundamentales teorías aristotélicas como la del movimiento de los astros y de los proyectiles (§ 325). Comparando estas contribuciones con la hostilidad que los humanistas manifiestan hacia Aristóteles como físico y, en general, hacia las especulaciones físicas y metafísicas de los escolásticos, se ha llegado a veces a la conclusión de que el desarrollo de la ciencia moderna está más vinculado al aristotelismo tradicional que al humanismo renacentista.

No obstante, ya se ha visto que la aversión hacia el Aristóteles físico y la preferencia otorgada al Aristóteles moral es para los humanistas un motivo polémico encaminado a acentuar la importancia que ellos pretenden dar a las disciplinas morales consideradas como indispensables para dirigir la vida activa del hombre. Este motivo polémico no implicaba la aversión a la naturaleza o a la investigación y observación directa de la naturaleza, pues el arte del Renacimiento, tan estrechamente emparentado con el movimiento humanista la consideraba como su fundamento, su guía y su ideal. Ahora bien, la investigación científica, tal como se anuncio en las intuiciones de Leonardo y en la obra de Galileo, era una investigación fundada en la observación y en la experiencia. Pero la observación y la experiencia no son cosas que pueden ser sólo anunciadas y programadas ni que pueden quedar en la fase de simples ideas, sino que, efectivamente, deben ser emprendidas y llevadas a término. Pero no pueden ser emprendidas ni llevadas a término como no sea movidas por un interés vital; y este interés puede constituirlo únicamente la convicción de que el hombre está sólidamente afianzado en el mundo de la naturaleza y que sus facultades cognoscitivas más eficaces y más propias son las que derivan precisamente de su relación con la naturaleza. Cuando Galileo ponía, junto a los razonamientos matemáticos, como única fuente de conocimiento, la "sensata experiencia", señalaba claramente el cambio de orientación que constituye la basé del esfuerzo experimental de la ciencia moderna. Antes que él, Bernardino Telesio,

aunque sin embarcarse en operaciones de investigación, había afirmado en el *De rerum natura juxta propria principia* que los principios propios del mundo natural, únicos capaces de explicarlo, son los principios sensibles, estableciendo la ecuación entre "lo que la naturaleza misma manifiesta" y "lo que los sentidos hacen percibir . Dirigirse a la experiencia sensible, interrogarla y hacerla hablar es el único camino que, desde este punto de vista, conduce a explicar la naturaleza por la naturaleza, es decir, que no recurre a principios ajenos a la misma naturaleza. Esta autonomía del mundo natural, que es el presupuesto de toda investigación experimental, es un aspecto de la actitud humanista que trata de interpretar cada cosa en sus elementos constitutivos y en su valor intrínseco. Así que, desde un punto de vista general puede afirmarse que el Renacimiento ha puesto las condiciones necesarias para el desarrollo de una investigación experimental de la naturaleza, que son:

1) que el hombre no es un huésped provisional de la naturaleza sino un ser natural en sí mismo que tiene su patria en la naturaleza;

2) que el hombre, como ser natural, tiene no sólo interés sino capacidad de conocer la naturaleza ;

3) que la naturaleza sólo puede ser interrogada y comprendida con los instrumentos que ella misma proporciona al hombre.

Claro está que se trata de condiciones generales pero no determinantes que, por lo mismo, no pueden dar razón de todas las características con que la ciencia moderna aparece provista en sus inicios. Estas características se determinan también por otros factores, asimismo pertenecientes preferentemente al humanismo renacentista. El primero de ellos lo proporciona precisamente aquel "retorno a lo antiguo" que es la tendencia propia del humanismo. El retorno a lo antiguo produjo la reviviscencia de doctrinas y de textos que habían sido descuidados durante siglos, tales como las doctrinas heliocéntricas de los pitagóricos, las obras de Arquímedes, de los geógrafos, de los astrónomos y de los médicos de la antigüedad. Muchas veces los textos antiguos facilitaron la inspiración o el punto de partida para nuevos descubrimientos como ocurrió, sobre todo, con Arquímedes en quien tan frecuentemente se inspiraba Galileo. Por otra parte, el aristotelismo renacentista, mientras fomentaba una lectura nueva y más libre de Aristóteles, elaboraba con toda eficacia, en controversia con las concepciones teológicas y milagrosas, el concepto de un orden natural inmutable y necesario, fundado en la cadena causal de los acontecimientos. Este concepto vino a constituir el esquema general de la investigación científica. La magia, puesta en primer plano por el Renacimiento, con su correspondiente aceptación y difusión, contribuyó a determinar el carácter activo y operativo de la ciencia moderna, que consiste en dominar y someter a las fuerzas naturales para dirigirlas al servicio del hombre. Finalmente, del platonismo y del pitagorismo antiguo derivó otro presupuesto suyo fundamental, en el que insisten tanto Leonardo como Copérnico y Galileo: la naturaleza está escrita con caracteres matemáticos y el lenguaje propio de la ciencia es el de la matemática.

En todos estos factores que, con diversa importancia y de diferentes maneras condicionan los inicios de la ciencia experimental en Europa, el Renacimiento se halla presente, en forma directa o indirecta, en alguno de

sus aspectos esenciales. Naturalmente que, entre estos factores, pueden y deben incluirse las críticas que los escolásticos del siglo XIV (Ockham, Buridán, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme) habían formulado contra algunos puntos fundamentales de la física aristotélica. Estas críticas derivan (no hay que olvidarlo) de la orientación empírica que Ockham hizo predominar en la última escolástica: cuando, por la reconocida imposibilidad de la tarea de interpretación y de defensa de las verdades teológicas, la filosofía había quedado disponible para otros objetivos e intereses. Aquellas críticas derivan su valor, no del hecho de inscribirse en el • aristotelismo tradicional, sino de ser antiaristotélicas y constituir la primera manifestación de aquella rebelión del aristotelismo que, en la segunda mitad de aquel mismo siglo y durante el siglo siguiente, dieron lugar al humanismo. En consecuencia, constituyen no ya la soldadura entre el aristotelismo y la ciencia, sino por el contrario, la primera ruptura del frente aristotélico tradicional. Sin embargo, al aristotelismo del siglo XIV ( como a gran parte del aristotelismo renacentista) le faltaba el reconocimiento de la *naturalidad* del hombre y de sus medios de conocimiento, que es la condición indispensable para toda investigación experimental de la naturaleza. En este aspecto, el aristotelismo no podía proporcionar a la ciencia ningún impulso o motivo de vida. Sólo la rebelión humanista pudo realizar el cambio radical de perspectiva del que nació la investigación científica y la nueva concepción del mundo.

Esta concepción, a la que contribuyeron por igual platónicos como Cusano y Fiemo, filósofos naturalistas como Telesio y Bruno, científicos como Copérnico y Galileo es (bueno será recordarlo) la antítesis exacta de la aristotélica. El mundo no es una totalidad finita y acabada, sino un todo infinito y abierto en toda dirección. El orden del mismo no es finalista sino causal: no consiste en la perfección del todo y de las partes sino en la concatenación necesaria de los acontecimientos. El hombre no es el ser en quien desemboca la teleología del universo y cuyo destino está confiado a esta teleología; sino un ser natural entre todos los demás que, además, tiene la capacidad de proyectar y realizar su propio destino. El conocimiento humano del mundo no es un sistema fijo y acabado, sino el resultado de tentativas siempre renovadas que continuamente deben ser sometidas a control. El instrumento de este conocimiento no es una razón supramundana e infalible, sino un conjunto de poderes naturales, falibles y corregibles. Estos son los rasgos de la concepción general que todavía se mantiene en el fondo de nuestra ciencia y de nuestra civilización.

## 336. DANTE

El primer anuncio del renacer está en Dante Alighieri. Toda su cultura es medieval y escolástica. Su pensamiento filosófico oscila entre Santo Tomás y Siger de Brabante, a quien exaltó en *el Paraíso, a* pesar de la condenación eclesiástica, y se aprovecha de los textos y de las disputas que dominaban en las escuelas. Pero su obra poética vive en un nuevo clima y anuncia los aspectos fundamentales del Renacimiento. La poesía autobiográfica de la "Vida nueva" ya no es más que el análisis y la expresión poética de la

renovación por la que atraviesa el poeta bajo la fuerza espiritualizadora del amor. Precisamente, en virtud de tal renovación el poeta nace a su arte y es capaz de poetizar según el "dolce stil nuovo", o sea, no por mediación de una fría elaboración doctrinal, sino por inspiración del amor, que le hace hablar tal como le dicta por dentro *(Purg.,* 24, 49 sigs.). Pero en la *Divina Comedia* la idea de renovación se extiende y se profundiza, envolviendo en la persona misma del poeta y en su destino individual, la renovación dé todo el mundo que le es propio, de la religión y del arte, de la Iglesia y del Estado. En apariencia, la *Divina Comedia* es la visión profética del viaje de Dante a través de los tres reinos ultramundanos: viaje por el que el poeta, después de haber conocido los abismos de la culpa y del pecado, abandona con dificultad el mal, ascendiendo la montaña del Purgatorio para alcanzar en su cima, en el Paraíso terrestre, el olvido del pecado y la completa renovación de su alma, simbolizados en la acción purificadora de las aguas del Leteo y del Eunoé. De este modo se hace digno de iniciar la última parte de su viaje a través de las esferas celestes, hasta el umbral del misterio divino. Pero el objeto de la visión dantesca no es el de describir la preparación del alma de Dante a la vida ultraterrena, sino el de promover la renovación del mundo al que el *hombre* Dante pertenece. El mismo Dante, en la carta con que dedicó el "Paraíso" a Cangrande de la Scala, afirma que el fin del poema es el de "alejar los que viven en esta vida, del estado de miseria y conducirlos a un estado de felicidad" *(Ep.,* XIII, 15). El viaje ultramundano de Dante es el viaje de un hombre vivo que tiene que regresar a la vida entre los vivos y relatar su visión.

Precisamente el Dante confía en el renacimiento del mundo contemporáneo suyo, por la manifestación de su visión y, por tanto, por la participación en ella de todos los hombres de buena voluntad, que podrán, mediante el magisterio artístico del poeta, rehacer con él el viaje y renovarse con él. Y este renacimiento que espera es un retorno a los orígenes. "El sumo deseo de cada cosa, escribe en el *Convivio* (IV, 12, 14), y el primero dado por la naturaleza, es el de volver a su principio.'' La Iglesia deberá renovarse volviendo a la austeridad primitiva, según las amonestaciones y los ejemplos de sus grandes reformadores, Santo Domingo y San Francisco. El estado deberá volver a la paz, a la libertad y a la justicia que eran sus prerrogativas en la edad de Augusto, renovándose, pues, en la vuelta a la idea imperial de Roma.

Precisamente porque el intento de Dante se dirige al ultramundo para volver al mundo y provocar su renacimiento, la obra del poeta está llena de una realidad humana, en que los símbolos y las alegorías encuentran carne y sangre que les da vida. La naturaleza del arte de Dante está determinada por el intento de renovación, cuyo instrumento lo considera el poeta. Precisamente, porque tiene que sacar a los hombres de su miseria y llevarlos al renacimiento en un mundo renovado, los hombres aparecen en el poema dantesco, no como símbolos o esquemas conceptuales (aunque en ciertos casos se les utiliza con este fin), sino en su realidad humana, en sus pecados, en sus pasiones y en su aspiración a lo divino. Es imposible separar en el poema de Dante el contenido doctrinal, las alegorías y los símbolos de la forma poética, en la que éstos encuentran su realidad artística. La distinción de contenido y forma haría imposible entender el arte de Dante, que tiene Ja

unidad misma de la personalidad histórica del poeta. Las doctrinas, las alegorías y los símbolos son partes integrantes de la idea dantesca del renacer, como son partes integrantes de la misma los hombres que tienen que vivirla y hacerla propia. Dante no se habría preocupado de revestir de carne y hueso sus símbolos, si no hubiese sido empujado por un interés humano fundamental, que es el de hacer partícipes a los hombres y su mundo del renacer que se ha operado en él mismo durante su viaje ultramundano. Cuanto más grande es la corpulencia humana, pasional, de aquellas sombras que pululan en los círculos infernales o sufren los tormentos purificadores o sonríen envueltas de luz en el paraíso, tanto más evidente resulta la llamada a la renovación, la exigencia del renacer a que tiende el espíritu de Dante.

En el ocaso de la Edad Media, Dante afirma, con toda la potencia de su arte, la exigencia de aquella renovación espiritual que debía ser el mensaje del Renacimiento.

## 337. PETRARCA

Si Dante está todavía ligado, doctrinalmente, a la Edad Media, Francisco Petrarca (20 de julio de 1304-18 de julio de 1374) se aparta incluso doctrinalmente de aquel mundo e inicia de lleno el Humanismo. La polémica que entabló contra el averroísmo en su *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1337-1338), marca precisamente esa separación. La polémica es sostenida en nombre de la antigua sabiduría romanocristiana representada por Cicerón y por San Agustín, que Petrarca considera fundamentalmente de acuerdo entre sí. La difusión del averroísmo, con el creciente interés que se suscitaba por la investigación natural, le parece a Petrarca que distrae peligrosamente a los hombres de las artes liberales, únicas que pueden dar la sabiduría necesaria para conseguir la paz espiritual en esta vida y la beatitud eterna en la otra. Casi todos los conocimientos que llegan a poseer los investigadores de la naturaleza, resultan falsos en la experiencia; "pero aunque fueran verdaderos, añade Petrarca, no servirían de nada para la vida feliz". La sabiduría clásica y cristiana, que Petrarca opone a la ciencia averroísta, es la que se funda en la meditación interior, a través de la cual la personalidad del hombre individual se aclara a sí misma y se forma. El procedimiento autobiográfico de San Agustín, que continuamente se repliega sobre sí mismo y para el cual no existe problema que no sea propio ni hay doctrina que no responda a una exigencia propia personal (vol. I, § 156), es el más afín a su espíritu y al que trata de volver continuamente. Sigue este procedimiento en su obra *De contemptu mundi* (compuesta entre el año 1347 y el 1353), que también llamó *Secretum* y que en algunos manuscritos lleva el título: "El secreto conflicto de sus preocupaciones ' *(De secreto conflictu curarum suarum*). Es un diálogo entre Francisco y Agustín, en el que el primero refiere continuamente todas sus exigencias espirituales al ejemplo y a las enseñanzas del segundo. Pero la obra contiene, además, la confesión del conflicto interior del poeta, de su debilidad íntima. Confiesa ser víctima de aquella acidia, que era la enfermedad medieval de los claustros, el tedio doloroso de la vida. Y la claridad con que relata sus

contrastes interiores, es indicio de que ha alcanzado el sentido de la personalidad, que emerge precisamente de aquella claridad. En una famosa carta *(Ep. famil.*, IV, (I) que describe su ascensión al Monte Ventoso, Petrarca cuenta como una vez llegado a la cima no se paró para admirar la majestuosidad del espectáculo que se le ofrecía, sino que abriendo las *Confesiones* de San Agustín, que lo acompañaban a menudo ·en sus peregrinaciones, leyó: "Los hombres llegan a admirar los altos montes, las gigantescas olas del mar, el amplio lecho de los ríos, el vasto círculo del océano y el camino de las estrellas; pero se olvidan de sí mismos y quedan sin admiración ante sí mismos". Entonces puso la admonición de San Agustín, *Noli foras ire*, en relación con la de Sócrates, *Scito te ipsum*, y reconoció que toda la sabiduría antigua tiende a concentrar el hombre en sí mismo, apartándolo del mundo externo. Pero su alma queda dividida entre la admiración por la naturaleza y la incitación de la sabiduría; en su espíritu combaten la llamada del mundo y la invitación a la concentración interior; y esta lucha es característica de su personalidad. Es la misma lucha que lo induce por un lado a huir del mundo y a buscar la soledad de Valchiusa, y por otro lado a buscar los honores, la coronación en el Capitolio y la gloria. En su espíritu combaten el hombre medieval, cerrado en la exasperada voluntad de la salvación eterna, que exige la máxima concentración interior, y el hombre moderno, el enamorado de Laura, el hombre amante de la naturaleza y deseoso de riquezas y de gloria. Pero no ignora el contraste que existe entre las dos exigencias; y precisamente en este conocimiento esta el carácter nuevo de su personalidad.

Intentó salir de este contraste a través de la meditación moral en *De remediis utriusque fortunae.* Pero también aquí el contraste es reconocido como ley de vida. "Todo, dice, sucede a través del contraste. Y lo que se llama aventura en realidad es lucha." Y la lucha mayor, más áspera, es la que se entabla dentro del hombre. "Cada cual se interrogue a sí mismo y se conteste a sí mismo, para darse cuenta hasta qué punto su ánimo está combatido internamente por pasiones diversas y adversas y es empujado allá y acá por impulsos varios y opuestos. No está nunca completo, no es nunca uno, sino que está internamente discorde y lacerado." De ahí procede el pesimismo que domina las meditaciones de Petrarca y que le hace decir de la vida: "La ceguera y el olvido dominan su principio, la fatiga domina su continuación, el dolor su fin y el error todas las cosas."

Pero este pesimismo no ha impedido a Petrarca esperar y anunciar el renacer de una era de paz. En la canción al *Espíritu gentil* (esté ó no dirigida a Cola de Rienzo) espera que Roma sea llamada a ' su antiguo viaje" y vuelva a encontrar su antiguo esplendor ("Mi Roma será aún bella"). Y no falta, en otra parte, la esperanza de una vuelta a la edad áurea del mundo, o sea, a la era de la paz y de la justicia:

*Anime belle e di virtute amiche*
*Terranno il mondo: e poi vedrem lui farsi*
*Aureo tutto e pien de l'opre antiche.*

La era áurea es, pues, un regreso a las "opre antiche", o sea, las costumbres y las artes antiguas. Y al renacimiento de lo antiguo Petrarca

contribuyó con su obra de poeta y de historiador: *Africa*, el poema latino del que esperaba la gloria máxima, en una exaltación de la virtud romana, nunca separada de la justicia y de la benevolencia; el *De viris illustribus* es la tentativa de reconstruir las grandes figuras históricas de la antigüedad, para descubrir en ellas su profunda y esencial *humanitas*; un fin análogo es el de los libros *Rerum memorandarum*, cuyo significado aclara Petrarca mismo diciendo: "Investigaré los ejércitos romanos, recorreré el foro y encontraré incluso en las legiones armadas, en el estrépito forense, almas pensativas dedicadas a la contemplación."

## 338. HUMANISTAS ITALIANOS: SALUTATI, BRUNI, RAIMONDI, FILELFO

Sobre las huellas de Petrarca se mueve la legión de los humanistas italianos. Coluccio Salutati (1331-1406), que durante 30 años fue canciller de la Señoría de Florencia, presenta algunos aspectos análogos a los de Petrarca. Frente a la muerte, Coluccio considera estériles las consolaciones sugeridas por los filósofos. La muerte es un mal, dice en sus *Epistolae*, aunque no sea un mal moral, sino natural; no una culpa, sino una pena. Es un mal para quien muere, es un mal para sus parientes y amigos; y es el peor mal porque es la pérdida del ser. Si bien el alma persiste, el hombre, que es unidad de cuerpo y de alma, es anulado por la muerte, que por esto es para él el peor mal. Que el hombre no pueda nacer nada ante la muerte, es cosa que aumenta y agrava el dolor, en lugar de disminuirlo. Así pues, frente a la muerte no hay otra consolación que la fe: sólo Dios puede conceder al hombre la gracia de soportar tal idea. Aquí, por un lado, a la muerte se le despoja de todos los aspectos consoladores y benéficos con que la sabiduría antigua y cristiana la habían revestido; por el otro, se recurre a la pura gracia divina para obtener la resignación ante lo inevitable. Es una actitud de íntimo contraste que dista mucho de la medieval. Y lejos de la actitud medieval, está la exaltación que Coluccio hace de la vida activa respecto a la contemplativa. El que se perdiese en la contemplación de Dios hasta el punto de no conmoverse por la desventura del prójimo, de no sufrir por la muerte de sus familiares, ni inquietarse por la ruina de la patria, no sería un hombre, sino un tronco o una piedra. Por eso, la verdadera sabiduría no consiste en el puro entender, sino también y sobre todo, en la prudencia, o sea, la razón directiva de la vida. Y en su tratado *De nobilitate legum et medicinae*, Coluccio afirma que él deja muy a gusto a quien exalta a la pura especulación todas las demás verdades, con tal que se le deje la ciencia de las cosas humanas. Y pone a las leyes, que se refieren directamente a los hombres y sus relaciones, por encima de la medicina y, en general, de las ciencias de la naturaleza que sólo se ocupan de cosas materiales. En fin, es característica de Coluccio la afirmación de la libertad humana, que considera conciliable con el orden infalible del mundo establecido por Dios *(De fato, fortuna et casu)*.

Discípulo de Salutati fue Leonardo Bruni, de Arezzo, nacido alrededor del año 1374, muerto en 1444. Estudió griego con Manuel Crisoloro, quien, llegado a Florencia en 1397, permitió a los estudios humanísticos ponerse en contacto directo con el mundo griego en su lengua original. Bruni tradujo

del griego al latín numerosos diálogos platónicos, y de Aristóteles la *Etica Nicomachea*, la *Económica* y la *Política*. Escribió un *Vita Ciceronis* y una *Vita di Dante* y vio realizado en estas dos figuras el ideal del hombre docto y sabio que no es extraño a la vida política, sino que participa en ella activamente. En la *Vita Aristotelis*, en *Dialogi ad Petrum Histrum*, que discuten el valor comparativo de los antiguos y de los modernos, y en *Isagogicon moralis disciplinae*, su preocupación constante es la de hacer ver cómo las doctrinas morales de las mayores escuelas filosóficas antiguas: platonismo, aristotelismo, epicureismo, estoicismo, están fundamentalmente de acuerdo entre sí. Y precisamente a las doctrinas morales da Bruni el máximo relieve, ya que las disciplinas puramente especulativas le parecen menos útiles a la vida. "La filosofía moral, dice en su *Isagogicon,* es, por decirlo así, totalmente nuestra. Por eso, los que la dejan a un lado y se dedican a la física parece, en cierto modo, que se ocupen de los asuntos ajenos, dejando en olvido los propios." Estas palabras, de un admirador entusiasta y conocedor directo de los griegos, que tan a menudo afirmaban la superioridad de la vida teorética, son significativas para la tendencia de los humanistas a exaltar la vida activa, la participación del hombre en los asuntos públicos con vistas al bien común. También es característica de Bruni su convicción de que los filósofos antiguos no han enseñado nada distinto de la verdad cristiana. "Pero si quisiera relatar todo lo que he leído en los filósofos de acuerdo con nuestras verdades, suscitaría, creo, la sorpresa de muchos... ¿Enseña acaso Pablo algo más de lo que enseña Platón? " La sabiduría antigua, sea cristiana o pagana, le parecía a Leonardo Bruni un todo armónico; y, por tanto, el retorno a la sabiduría clásica se justificaba como renacer de aquella vida moral que los filósofos antiguos habían conocido y que el cristianismo había hecho suya y difundido por el mundo.

Cada vez con más decisión los humanistas se dedicaron a considerar y a valorar los aspectos propiamente humanos de la vida, en lo que concierne al hombre por su naturaleza terrestre y activa, al hombre que, antes de alcanzar la felicidad ultramundana, intenta conseguir en esta tierra la que es humanamente posible. Esta comprensión humana del hombre, este hecho de tener en cuenta su tendencia a la felicidad terrena sin condenarla, antes bien, reconociéndole legitimidad y prestigio, determina una nueva valoración del placer y, por tanto, una apreciación nueva del epicureismo, que había hecho del placer el objeto de la vida. Ahora ya se tiene una concepción adecuada del epicureismo y se sabe que para Epicuro el placer no va separado de la virtud, antes bien, está condicionado por ella. Por eso se exalta a Epicuro, enunciador de una verdad fundamental de la sabiduría práctica del hombre. La exaltación de Epicuro se encuentra en una carta de Cosme Raimohdi (natural de Cremona y muerto en el año 1435) dirigida a Ambrosio Tignosi. "Epicuro, dice Raimondi, situó el bien supremo en el placer porque indagó más a fondo la fuerza de la naturaleza y comprendió que hemos nacido y hemos sido formados por la naturaleza de tal forma, que nada es más natural que tener íntegros y sanos todos los miembros del cuerpo y conservarlos en este estado, sin ser afectados por ningún mal espiritual o corpóreo." La misma virtud está subordinada al placer: pues solamente se la busca, porque permite vivir gozosamente, huyendo de los placeres que no es conveniente

buscar y buscando los que conviene buscar. Y la misma defensa del placer se encuentra con frecuencia en las cartas de Francisco Filelfo (1398-1487), quien insiste en la identidad de virtud y placer y declara que le parece "no tan sólo absurdo, sino completamente fatuo y loco quien pretenda negar que el hombre virtuoso goza del placer más elevado y es feliz y bienaventurado". Pero este aspecto del humanismo encuentra su máxima expresión en Lorenzo Valla.

### 339. LORENZO VALLA

Nacido en Roma en el 1407, Lorenzo anduvo errante por diferentes ciudades italianas y vivió largo tiempo en la corte de Nápoles. Murió en Roma en 1457. Su obra más famosa es el *De voluptate*, un diálogo en tres partes, en el que se defiende la tesis de que el placer es el único bien para el hombre, y se presenta una concepción optimista de la naturaleza que contrasta no sólo con el estoicismo, al que se contrapone polémicamente, sino también con el ascetismo cristiano. El placer, según Valla, es el único fin de todas las actividades humanas. Las leyes que regulan las ciudades han sido hechas para la utilidad, que produce el placer, y todo gobierno está dirigido hacia el mismo fin. Tanto las artes liberales como las que tienden a satisfacer las exigencias necesarias de la vida, a saber, la medicina, la jurisprudencia, la poesía, la oratoria, tienen todas como finalidad el placer o por lo menos la utilidad, que es lo que conduce al placer (II, 39). La virtud no es más que la selección de los placeres: se comporta bien quien antepone la mayor ventaja a la menor y la desventaja menor a la mayor (II, 40).

El mismo cristiano sólo obra por placer, aunque en su caso no sea el terrenal, sino el celestial. Pero al revés de los demás exaltadores del placer, Lorenzo Valla no considera al placer idéntico a la virtud. No es cierto que tan sólo el justo sea feliz, ya que a menudo la vida nos ofrece ejemplos contrarios. En realidad, el cristiano se halla frente a una alternativa: o inclinarse hacia el placer terrenal, renunciando al celestial, o inclinarse al placer celestial y renunciar al terrenal (III, 9). Pero quien espera los bienes eternos nunca deberá gemir, sufrir o acusar a Dios porque está privado de los bienes terrenos. La renuncia del cristiano tiene que ser confiada y llena de gozo, para que sea verdaderamente sincera y total (III, 11).

En Lorenzo Valla se ve la aceptación serena de la condición que es propia del hombre en el mundo: la conciencia de la alternativa que esta condición plantea. "Comprendo, dice (I, 14), de lo que te quejas: de no haber nacido inmortal, como si la naturaleza te debiera algo. Si no puede darte más, cuando ni siquiera los mismos padres pueden proveer de todo a sus hijos, ¿no le quedarás agradecido por lo que has recibido? Claro que preferirías no estar expuesto a los peligros cotidianos de heridas, mordiscos, venenos y contagios. Pero el que así fuere sería inmortal, igual que la naturaleza y que Dios; y esto nosotros no debemos pedirlo, ni le es posible a la naturaleza concederlo."

Ensalzó la lengua latina, en la que vio el signo de la persistente soberanía espiritual de la Roma antigua, cuando su soberanía política ya estaba destruida (*Elegantiarum linguae latinae libri*, 1444); Valla pudo demostrar,

con argumentos filológicos en su famoso opúsculo *De falso eredita et emendita et ementita Constantini donatione declamatio* (1440) cuán falsa fue la donación de Constantino. De esta forma resultaba jurídicamente nula la pretensión del Papado al predominio político universal. Paralelamente, en el *De professione religiosorum* (1442) combatía la pretensión de la Iglesia de que ella sola garantizaba, en sus órdenes religiosas, la auténtica relación del hombre con Dios.

Valla no reconoce ningún privilegio a la vida monástica. La vida de Cristo no es sólo practicada por los que pertenecen a las órdenes religiosas, sino también por todos aquellos que, dentro o fuera de la legión de los clérigos, dedican su vida a Dios. La auténtica religiosidad depende exclusivamente de la actitud del individuo que libremente se pone en relación con Dios, y no de la adhesión a una obligación contraída formalmente y con carácter colectivo. Aquí se defiende enérgicamente la libertad de la vida religiosa contra su reglamentación medieval. Y, en realidad, la exigencia de libertad, de la libertad del individuo, es la base de toda la actitud de L. Valla. Hace valer esta exigencia de libertad, en nombre de la misma religión, contra las órdenes religiosas, como también la hace valer en nombre de la investigación filosófica contra el respeto a là tradición escolástica. El *De libero arbitrio* y el *Dialectiae disputationes* (1439) están dirigidos precisamente contra el predominio del aristotelismo, que, según él considera, niega o limita la libertad de investigación. En el prefacio de esta última obra, tras haber dicho que, después de Pitágoras, nadie se llamó sabio, pero sí todos filósofos, y siempre los filósofos tuvieron la libertad de decir valientemente lo que pensaban, añadió: "Mucho menos soportables son los modernos peripatéticos que niegan a los secuaces de cualquier escuela la libertad de disentir de Aristóteles, como si éste fuera *sophos* y no filósofo y como si antes nadie lo hubiera discutido". Y tras haber aludido a la variedad de opiniones de las escuelas filosóficas que aparecieron después de Aristóteles, y al lenguaje bárbaro de Avicena y de Averroes, califica a aquellos aristotélicos que inducen a sus discípulos a jurar que nunca discutirán a Aristóteles, de "hombres supersticiosos e insensatos y que desmerecen de sí mismos porgue se defraudan de la facultad de investigar la verdad". La misma afirmación de libertad está en el *De libero arbitrio*. Pero en esta obra hay también una lección de modestia para los filósofos que han querido investigar la razón por la que Dios condena o salva a los hombres, traspasando de este modo los límites concedidos a la humana investigación. Ni los hombres ni los ángeles conocen el motivo por el cual la voluntad divina permite que algunos hombres se endurezcan en el mal mientras tiene piedad de otros. Valla niega, además, que exista oposición entre la libertad humana y la preciencia divina; así como el conocimiento de un acontecimiento presente no determina tal acontecimiento, tampoco el conocimiento de un acontecimiento futuro determina la necesidad de su realización. La presciencia divina no es causa de los acontecimientos futuros, que por ello no dejan de ser contingentes. La solución de Valla es, en este caso, la escolástica; pero plantea y propone el mismo problema libremente, mediante un mito: Apolo representa la presciencia y Júpiter la omnipotencia.

## 340. HUMANISTAS ITALIANOS: FAZIO, MANETTI, ALBERTI, PALMIERI, SACCHI, NIZOLIO

Entre los temas favoritos de los humanistas italianos, son dos los que dominan sobre todos los demás: la dignidad del hombre y la alabanza de la vida activa. El primer tema es tratado en un escrito de Bartolomeo Fazio (nacido en La Spezia y muerto en el año 1457), *De excellentia et prestantia hominis*, especulativamente insignificante, y en un escrito análogo de Giannozzo Manetti (1396-1459) que tiene por título *De dignitate et excellentia hominis*. Aquí, desde la consideración del carácter divino del hombre se llega a la formulación de su misión, expresada en la fórmula *Agere et intelligere*. Obrar y comprender significan para Giannozzo Manetti "saber y poder gobernar y regir el mundo que fue hecho para el hombre". El reconocimiento de la dignidad humana es al mismo tiempo reconocimiento de la misión de dominio que el hombre tiene que ejercer en el mundo, de un *regnum homini*, en sentido baconiano.

Al ingenuo optimismo de estas exaltaciones se contrapone el tono realista y pesimista que impera en las obras de León Batista Alberti (1404-1472). Este, aunque ve que el hombre debe dominar el mundo, reconoce, sin embargo, las dificultades y peligros de esta misión. Contra la culpa que los hombres atribuyen a la fortuna, Alberti, en el proemio de su tratado *Della famiglia*, afirma que a la fortuna no se le puede atribuir el encargo de conservar la virtud, las costumbres y las leyes de los hombres, ni la culpa de la variabilidad de los acontecimientos humanos. "La fortuna no lo puede todo. No es, como algunos necios creen, tan fácil vencer a quien no quiere ser vencido. La fortuna subyuga tan sólo a quien se le somete." Pero de esta consideración nace solamente una mayor obligación para el hombre de proceder enérgicamente. "Por lo tanto, me parece que es de creer que el hombre ha nacido, no para podrirse tumbado, sino para erguirse actuando." Y una admonición análoga existe en el escrito *Della vita civile*, de Matteo Palmieri (1406-1475), que afirma la superioridad de la vida empleada para el bien público sobre la vida solitaria dedicada tan sólo a la especulación. Tema que también aparece en el escrito *De óptimo cive*, de Bartolomeo Sacchi (llamado el Platina y nacido en el año 1421), para quien el hombre que se retira a la soledad es un egoísta, pues se substrae así del deber de cooperar con sus semejantes.

La polémica contra la escolástica, ya emprendida con energía por Lorenzo Valla, se reanuda con Mario Nizolio, nacido en Bersello, cerca de Módena, en el año 1498 (u 88) y muerto en el 1576. Su obra principal es *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* (1553), dirigido contra los aristotélicos, que han falseado o entendido mal a Aristóteles, y también contra el mismo Aristóteles, que, juntamente con alguna verdad, ha enseñado también muchísimos errores. Las verdades están contenidas en los libros de ética y de política, en la retórica y en los tratados sobre los animales; los errores, sobre todo, en la lógica y en la metafísica. Por eso hay que leer a Aristóteles con espíritu crítico y saber discernir en él lo verdadero de lo falso. Nizolio enumera las condiciones fundamentales del progreso en los estudios filosóficos: un buen conocimiento de la lengua latina y de la

griega, el conocimiento de las reglas gramaticales y retóricas, la lectura asidua de los autores griegos y latinos, la libertad del juicio y la capacidad de expresarse claramente (*Antibarb.*, I, 1). Para combatir a Aristóteles, Nizolio se coloca en el punto de vista nominalista de Ockham. La realidad es siempre individual. El universal no es más que el acto de comprensión (*comprehensio*) del intelecto, con el que se abarcan todas las cosas particulares que pertenecen a un mismo género (III, 7). La realidad universal de que hablan los escolásticos, es algo enteramente genérico y que carece de sentido. El universal es un puro nombre que designa un conjunto de cosas particulares. Las ciencias más elevadas son la filosofía y la retórica. Ambas constituyen un todo único como el alma y el cuerpo: la filosofía corresponde al alma, la retórica al cuerpo; ninguna de las dos puede vivir sin la otra y se las distingue solamente por sus finalidades. ya que la filosofía tiende al verdadero saber y al obrar recto, mientras que la retórica tiende al recto pensar y al recto hablar sobre las cosas naturales y civiles (III, 3). La filosofía, a su vez, se divide en física y política. La teología es parte de la primera; de la segunda lo es la ética. La doctrina de Nizolio es el último asalto a la escolástica emprendido con las mismas armas de la escolástica. El ockhamismo es utilizado para defender la sabiduría humanística y la libertad de investigación contra el persistente respeto a la tradición aristotélica.

## 341. BOUILLE

En Francia, el iniciador de los estudios humanísticos mediante un retorno al aristotelismo primitivo es Jacobo Faber (Jacques Lefèvre, 1455-1537). El discípulo de Faber, Carlos Bovillus (Charles Bouillé, 1470 ó 75-1553, aproximadamente), es sin duda una de las personalidades más notables de la filosofía humanística, cuyos temas recoge y expone con gran libertad especulativa. De sus escritos el más significativo es *De sapiente*, en el que reconoce al hombre aquel lugar central de mediador y síntesis de todo el mundo natural, que ya le reconocieron el cardenal de Cusa (v. § § 349 sigs.), Ficino (v. § § 354 sigs.), Pico (v. § § 357 sigs.) y Pomponazzi (v. § 362.). "Del hombre, dice *(De sap.*, 24), nada es peculiar y propio; pero le son comunes todas las cosas que son propias de los otros seres. Todo lo que pertenece a este o a aquel ser, y es propio de cada uno de los seres, pertenece también al hombre. El hombre transfiere a sí mismo la naturaleza de todas las cosas, lo refleja todo e imita la naturaleza entera. •Tomando y absorbiendo todo lo que hay en la naturaleza, él mismo se convierte en todo. Así que no es este o aquel ser particular, ni le pertenece aquella o esta naturaleza, sino que simultáneamente es todas las cosas." Por esta singular posición, el hombre se halla en la cumbre de toda la realidad. Esta, según Bouillé, tiene cuatro grados: el *ser*, la *vida* el *sentir y* el *entender*. El más bajo de estos grados, el "ser", pertenece a todas las cosas: a la piedra, a la planta, al animal y al hombre. Pero sólo con el entender, el ser llega a la conciencia de sí mismo, y así concluye y cierra el ciclo de su desarrollo. "Nosotros definimos la razón como aquella fuerza por la que la madre naturaleza vuelve a sí y por la que el ciclo de toda la naturaleza se cumple y

la naturaleza es devuelta a sí misma." *(De sap.*, 5). Hasta aquí parece que nos encontremos en presencia del acostumbrado círculo de pensamientos neoplatónicos que ven en la obra del hombre el complemento racional y místico del mundo.

Pero, en realidad, las afirmaciones de Bouillé tienen otro valor y tienden a definir la misión del hombre y la alternativa de su destino. De hecho, el hombre puede escoger libremente entre pasar a través de todos aquellos grados por los que se alcanza con la inteligencia la plenitud del ser, o bien detenerse en uno de ellos. Si sucumbe al vicio de la inercia, a la acedía medieval, se degrada hasta el punto de ser una mera existencia, sin forma, o sea, sin conciencia; en cambio, si se eleva hasta el grado más alto, lleva consigo el mismo mundo hasta su plenitud *(De sap.*, 1-2). Solamente por este segundo camino el hombre se convierte en microcosmos, *minor mundus*, que conduce hasta su verdad y su valor auténtico al macrocosmos, *maior mundus.* De la decisión del hombre depende al mismo tiempo la realización completa, final, del hombre mismo y del mundo. El hombre debe hacerse hombre mediante la virtud y el arte, y, haciéndose hombre, realiza al mismo tiempo el mundo en su forma final, porque le otorga la perfección última: la inteligencia de sí mismo. "Esta, dice Bouillé *(De sap.*, 24), es la realización completa (*consumatio*) del hombre, pues pasa de ser hombre substancial a ser hombre racional, de hombre natural a hombre adquirido, de hombre sencillo a hombre compuesto, perfecto y sabio." La naturaleza humana se duplica en estos pasajes: de *mónada*, se convierte en *diada*, de *homo* se convierte en *homohomo*. El hombre verdadero es el que se ha duplicado en el sabio, o sea, en la conciencia que ha adquirido de sí mismo y del mundo. Mas la *diada* lleva consigo la *tríada*. Entre el hombre, como puro ser natural y el hombre que se forma a sí mismo con arte, tiene que haber un nexo y una concordancia que es paz, amor y vínculo de los dos términos. La *mónada* y la *diada* se unen y juntas forman la *tríada*: *homohomohomo*, que es la ultima perfección del hombre *(De sap.*, 22).

Pero como tal, el hombre ya no tiene nada en común con los demás seres de la naturaleza; se coloca en una esfera aparte, donde todo concluye por obra suya y que es el polo opuesto de aquel en que se encuentran las demás cosas del mundo.

El hombre es el centro de todas las cosas, el espejo en que se reflejan, no en su realidad en bruto, sino en su realidad verdadera e ideal. "En cualquier punto en que coloques todos los seres del mundo, tienes que colocar en el punto opuesto al hombre para que sea el espejo de todo." Por primera vez aquí queda afirmada claramente la *subjetividad*, que constituye la función del hombre como tal, y, por tanto, la polarización en la que el mundo halla su *estructura* entre objetividad y subjetividad y entre naturaleza y hombre. Y a la subjetividad humana se le reconoce un poder de iniciativa que es esencial para el mismo mundo, puesto que lo transforma y lo lleva a un orden y una unidad que el mundo por sí mismo no podía alcanzar. "Todas las cosas eran plenamente actuales; cada una estaba fija en su grado, en su lugar y en su orden. El hombre no habría podido nunca surgir de las actualidades diversas, de las especies dispares, de las diferencias de las cosas y de las luces del mundo, que, de por sí, no podían ni debían mezclarse, confundirse y concordarse. Así pues, independientemente de las diferencias

y de las propiedades de todas las cosas, en el polo opuesto a aquel en que se hallan todas, en el nudo vital del mundo, en el centro de todo, se formó el hombre: es como una criatura pública que llenó todo lo que había quedado vacío en la naturaleza con potencias, con sombras, con especies, con razones." *(De sap.,* 26). No podía ser mejor expresada, en el lenguaje neoplatónico y escolástico, la originalidad del hombre como sujeto frente a la objetividad de la naturaleza. Un mito expresa, según Bouillé, esa autoformación del hombre que se duplica con respecto a su naturaleza y se convierte en sabio: el mito de Prometeo. Así como Prometeo entró en la mansión divina para robar el fuego y darlo a los hombres, así el sabio que abandona el mundo sensible y penetra en el palacio del cielo, lleva al hombre el fuego de la sabiduría y así lo refuerza y lo reanima. En virtud de este fuego el hombre "se conquista a sí mismo, se posee y queda suyo, mientras que el necio queda deudor de la naturaleza, oprimido por el hombre substancial y no se pertenece nunca a sí mismo" *(De sap.,* 8). Así Prometeo simboliza al hombre que llega a la conquista de sí mismo, el hombre que, por sí mismo, se forma y se posee, en su pura subjetividad espiritual. Bouillé expresa con gran energía y profundidad el resultado al que tiende toda la especulación del humanismo

## 342. HUMANISTAS DE FRANCIA, ESPAÑA Y ALEMANIA

A Jacobo Faber se une en Francia Pedro Ramus *(De la Ramee,* 1515-1572), autor de numerosas obras en las que se expone la física, la metafísica y la lógica aristotélica. En sus *Dialecticae institutiones* (1543) intenta formular una lógica o dialéctica, distinta de la aristotélica y que sea más conforme con el natural funcionamiento del pensamiento. La dialéctica es definida por él como *Doctrina disserendi,* o sea, ciencia que enseña el arte de discutir. Tiene que seguir en sus procedimientos y en su doctrina el comportamiento natural del hombre al discutir con los demás en torno a cualquier objeto.

Ese proceder es el siguiente: primero se medita dentro de sí tácitamente para hallar la razón que resuelva una determinada cuestión; luego se expresa el pensamiento así formulado y elaborado racionalmente, de modo que se preste a contestar a cualquier objeción a que pueda ser sometido. Conforme a este proceso natural del pensamiento, la dialéctica, en su primera parte, será guía y fundamento para la solución de las cuestiones; en su segunda parte, será guía para expresar estas soluciones de modo que se pueda contestar a todas las preguntas posibles. En otros términos, los momentos de la dialéctica serán dos: la elaboración mental de un problema y su expresión verbal apta para enfrentarse con la discusión. Ramus construye sobre estos fundamentos una disertación minuciosa y pedante que tuvo mucho éxito en las escuelas de lógica de su tiempo, pero que ahora tiene escaso interés. En él hay de notable tan sólo la exigencia que le sirve de principio: volver a llevar ta forma lógica del discurso a su forma natural y modelar con ello la dialéctica sobre el procedimiento que es propio de cualquier hombre que piense y razone. En esto se revela el espíritu humanístico de su dialéctica, que también marca, aun a su manera, una vuelta a la naturaleza y al hombre.

Una exigencia anàloga se encuentra en el español Luis Vives, nacido en Valencia en el año 1492 y muerto en el año 1540; fue amigo de Tomás Moro (§ 347) y de Erasmo (§ 367) y es autor, entre otras, de una obra enciclopédica titulada *De disciplinis* (1531). También Vives parte de la crítica de la lógica aristotélica; y sobre todo se opone al respeto incondicional de que todavía gozaba esta lógica en las escuelas, respeto en el que Vives vislumbra la causa de la decadencia de la ciencia. Según Vives, precisa volver, no a la doctrina de Aristóteles, que ya es inadecuada, sino al ejemplo de Aristóteles; y los verdaderos discípulos de Aristóteles no son los que juran sobre su palabra, sino los que interrogan a la naturaleza, como hizo el mismo Aristóteles. Solamente a través de la investigación experimental puede llegarse a conocer la naturaleza: las sutilezas aristotélicas son inútiles. En los tres libros del *De anima et vita* (1539) Vives afirma una exigencia empírica: hay que buscar no lo que es el alma en sí, sino las propiedades del alma y la manera cómo éstas obran. Pero Vives se mantiene tan sólo parcialmente fiel a este principio que debería marcar el paso de la psicología metafísica de los antiguos a la psicología empírica, y sus resultados son poco importantes. No obstante, en todas sus obras, en las que a menudo incurre en el formalismo lógico, es fácil reconocer la exigencia, fundamental del humanismo, de un renacer de la ciencia mediante el retorno, no ya a la letra de las antiguas doctrinas, sino al espíritu (o sea, a los caminos y a los métodos) en que fueron formuladas.

En Alemania esta exigencia había sido por primera vez propuesta por Rodolfo Agrícola (1442-1485), autor de un escrito, *De inventione dialéctica,* en el que adopta la misma actitud que Lorenzo Valla respecto a la dialéctica. Agrícola combate el respeto incondicional a Aristóteles y afirma la necesidad de interpretar libremente sus doctrinas. Considera necesario el conocimiento y el estudio de los escritores antiguos para volver a llevar las ciencias a su forma legítima; y el objeto de su libro es el de facilitar, recogiéndolos precisamente de aquellos escritores, los caminos por los que el hombre puede llegar a conocer las cosas y a describir sus caracteres esenciales. Agrícola resuelve en sentido nominalista el problema de los universales. Ciertas cosas presentan propiedades idénticas; y estas propiedades que tienen en común, constituyen precisamente el universal. Así pues, el universal no es más que la semejanza que las cosas presentan en sus propiedades esenciales. Pero la importancia de Agrícola consiste, más que en estas doctrinas y en el análisis que hace de las formas retóricas del discurso, en haber contribuido por primera vez en Alemania a aquella vuelta a los clásicos que es el mensaje del Humanismo.

## 343. MONTAIGNE

El retorno del hombre a sí mismo, que constituye la esencia del movimiento de renovación renacentista, encuentra su máxima expresión en la obra de Montaigne.

Miguel de Montaigne nació el 23 de febrero de 1533 en el castillo de Montaigne, en el Périgord (Francia). Fue educado por su padre con un método que excluía cualquier rigor y coacción, aprendió el latín como

lengua materna, puesto que su preceptor no conocía el francés. Estudió Derecho y fue consejero en el Parlamento de Burdeos (1557). Su primer trabajo literario fue la traducción de una obra del teólogo catalán Raimundo de Sabunde (Sibiude) (m. en Toulouse en 1436): el *Liber creaturarum o Theologia naturalis,* libro de apologética que intentaba demostrar la verdad de la fe católica mediante el estudio de las criaturas y del hombre más que con el apoyo de los textos sagrados y de los doctores de la Iglesia. En el año 1571 se retiró a su castillo para dedicarse al estudio. Los primeros frutos de su trabajo *(Ensayos,* I, 2-20, 32-48, 40-48) fueron simples colecciones de hechos y de sentencias, extraídas de escritores antiguos y modernos, en las que aún no aparecía la personalidad del autor. Pero más tarde esta personalidad empezó a ser el verdadero centro de la meditación de Montaigne, que adquiere el carácter de una "pintura del yo" (I, 26, 31; II, 7, 10, 17, 37). En el año 1580 publicó los primeros dos libros de los *Ensayos.* En el mismo año Montaigne abandonó Francia y viajó por Suiza, Alemania e Italia, y permaneció en Roma durante el invierno 1580-81. Fue nombrado alcalde de Burdeos, y por ello tuvo que regresar a su patria; pero las ocupaciones del cargo no le impidieron atender al estudio y a la meditación. En 1582 publicó una segunda edición de los *Ensayos* ampliada, y en el 1588 todavía publicó otra con numerosos aditamentos en los dos primeros libros y un tercer libro. En este tercero la pintura del yo es el tema principal. Montaigne esperaba hacer una nueva edición de su obra con nuevas adiciones cuando murió en su castillo el 13 de septiembre de 1592.

El título de la obra de Montaigne indica claramente su naturaleza. Ensayos quiere decir experiencias (no tentativas): Montaigne pretende recoger las experiencias humanas expresadas en los escritos de los autores antiguos y modernos y ponerlas a prueba en relación con sus propias experiencias. La mirada dirigida siempre sobre sí mismo; la meditación interior, ya no religiosa, sino laica y filosófica y dirigida, por tanto, no tan sólo al propio yo espiritual, sino a todos los asuntos y las cosas humanas; y al mismo tiempo, el continuo dialogar con los demás y la continua comparación entre las experiencias propias y las ajenas, constituyen los trazos esenciales de la obra de Montaigne. Esta, en realidad, no es filosofía en el sentido de contener un conjunto sistemático de doctrinas, sino que es un auténtico y verdadero filosofar en ,el sentido moderno de la palabra. Descanes y Pascal son sus descendientes directos. Ante esta actitud pierden valor las cualidades personales en que se insiste habitualmente para determinar la posición histórica de su pensamiento. En realidad, ha pasado de una orientación estoica a una orientación escéptica, para hallar el equilibrio en una posición socrática; pero sólo esta última constituye la sustancia de su persona y de su pensamiento. El estoicismo y el epicureismo no son para él doctrinas a las que siga adicto, sino experiencias a través de las cuales llega al equilibrio que le es propio. En la experiencia del estoicismo adquiere el reconocimiento del estado de dependencia en que el hombre se encuentra respecto a las cosas; en la experiencia del escepticismo adquiere el medio para librarse, en todo lo que sea posible, de esta dependencia y para reducir las cosas a su justo valor. De este modo aclara, por ejemplo, las preocupaciones que ligan al hombre con el futuro. "Nosotros nunca estamos cerca de nosotros, sino siempre más allá de

nosotros mismos. El temor, el deseo, la esperanza nos lanzan hacia el futuro y nos quitan el sentimiento y la consideración de lo que es, para interesarnos en lo que será, o sea, cuando nosotros ya no seremos" (I, 3, p 14). Repite la sentencia estoica de que los hombres están atormentados por las opiniones que tienen de las cosas, no por las cosas mismas, y a fin de aligerar la miserable condición, humana" reconoce a los hombres el poder de despreciar las opiniones mismas o de ajustarías al bien (I, 14, p. 63). Con la misma finalidad se sirve de la experiencia escéptica: tiene que curar a los hombres de la *presunción,* que es su enfermedad natural originaria, y llevarlos a una aceptación lúcida y serena de sus condiciones. Este es el espíritu que anima el más largo y conocido capítulo de los *Ensayos,* (I, 12): la *Apología de Raimundo de Sabunde.* Montaigne hace de la condición humana un diagnóstico amargo y despiadado que Pascal se apropiará: " ¿Qué se puede imaginar más ridículo que esta criatura miserable y mezquina, que ni siquiera es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, y que dice ser dueña y señora del universo, pero que, sin embargo, no tiene siquiera la facultad de conocer la mínima parte del mismo y mucho menos de dominarla? " El hombre tiene que curarse de la presunción con que parece haberle dotado la naturaleza para consolarlo de su miserable estado (*Ib.*, p. 227). Montaigne halla acentos y frases que luego repetirá Pascal: "Un antiguo al que se reprochaba haber hecho profesión de filosofía, aun no prestando a ella mucha atención, contestó que esto era filosofar" (*Ib.*, p. 262). "Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar" (Pascal, *Pensamientos,* 4). Sin embargo, este escepticismo lleva a Montaigne a valorar adecuadamente todo lo que es auténtica posesión del hombre empezando por el conocimiento sensible. "La ciencia empieza por los sentidos y se resuelve en los sentidos. No seríamos más que una piedra, si no supiéramos que existe el sonido, el olor, la luz, el sabor, la medida, el peso, la blandura, la dureza, la aspereza, el color, la brillantez, la anchura, la profundidad. He aquí las raíces y los principios de todo el edificio de nuestra ciencia" *(Essais,* I, 12, página 379). "El privilegio de los sentidos es el de ser el límite extremo de nuestra experiencia; nada hay más allá de ellos que pueda servirnos para descubrirlos y un sentido no puede descubrir otro sentido" (*Ib.*, p. 380). El conocimiento sensible carece de cualquier criterio seguro para discernir las apariencias verdaderas de las falsas. No hay manera de supervisar las percepciones sensibles mediante su comparación con las cosas que las producen en nosotros; no podemos, pues, aquilatar su verdad como quien, desconociendo a Sócrates, no puede decir si su retrato se le parece. No tenemos comunicaciones con el ser porque la naturaleza humana está siempre entre el nacimiento y la muerte, y no obtiene de sí misma más qué una apariencia obscura y sombreada, una incierta y débil opinión. Y si acaso nuestro pensamiento se obstina en asir su ser, será como querer apretar el agua en el puño: cuanto más se cerrará y apretará lo que por naturaleza se escurre de todas partes, tanto más perderá lo que quería sujetar y retener" (*Ib.*, p. 399).

Estoicismo y escepticismo son las experiencias de que Montaigne se ha servido para poner en claro la condición humana. Pero la consideración del hombre se determina cada vez más en él como consideración de ese *hombre singular* que es él mismo; sus últimos *Ensayos* asumen cada vez más un

carácter autobiográfico, por el que filosofar se convierte en un continuo experimentarse a sí mismo, una continua aclaración del yo a sí mismo. Ya en el prefacio de la obra, Montaigne había dicho: "Yo mismo soy la materia de mi libro". En el tercer libro llega claramente a definir su filosofar como una incesante experiencia de sí mismo. "Si mi alma pudiese tomar pie, yo no me experimentaría, me resolvería *(je ne m'essaierois pas, je me resoudrois)*; pero está siempre en aprendizaje y a prueba" (III, 2, p. 29). Montaigne tiene siempre despierto el sentido de la problematicidad de la existencia; la existencia es para él un problema siempre abierto, una experiencia continua que nunca puede concluir definitivamente, y, por tanto, debe aclararse incesantemente a sí misma. Para conseguir tal aclaración no importa considerar una vida humilde y sin brillo. "De igual manera se refiere la filosofía moral a una vida popular y privada que a una vida de sustancia más rica: cada hombre lleva entera la forma de la condición humana." Por esto no pretende comunicarse con los demás mediante alguna contraseña particular y rara, sino sólo por su ser universal, "como Miguel de Montaigne, no como gramático o poeta o jurisconsulto" (*Ib.*). Y declara conformarse consigo mismo, no como conciencia de un ángel o de un caballo, sino como conciencia de un hombre. "Yo" hablo buscando e ignorando, adaptándome decididamente a las creencias comunes y legítimas. Yo no enseño en absoluto, yo relato" (*Ib.*, p. 30). Este filosofar autobiográfico, que dirigiéndose a la humanidad misma del propio yo, comprende y aprehende igualmente la singularidad absoluta del individuo y la extrema universalidad de la condición humana, es el fruto más maduro del Humanismo y marca la iniciación de la filosofía moderna. Descartes, en el *Discurso del método*, procederá de igual manera para llegar al principio fundamental del saber científico: hará la historia de sus estudios, de sus dudas, de sus investigaciones.

De esta actitud nace la aceptación serena de la condición humana, tan alejada de la exaltación como del desaliento, que es característica de Montaigne. A la afirmación de Séneca (*Quaest. nat., proem.*): "Cosa vil y abyecta es el hombre si no se eleva por encima de la humanidad", contesta: "He aquí una frase aguda y un deseo tan inútil como absurdo: hacer el puño más grande que la mano, el paso más largo que la pierna, es imposible y monstruoso. El hombre no puede elevarse por encima de sí mismo y de la humanidad, ya que no puede ver más que con sus ojos ni sujetar nada que huya de ser su presa." El hombre no puede ni debe intentar ser más que hombre. Montaigne añade: "Es cierto que esto podrá conseguirlo con la ayuda divina; pero es evidente que el efecto de la gracia sobrenatural cae fuera de las posibilidades y de los límites humanos. El hombre debe aceptarse tal como es." Esta aceptación es tema de uno de los más notables *Ensayos*, el del arrepentimiento (III, 2), del que han sido tomados los textos que acabamos de citar. En este *Ensayo*, Montaigne, aun valorando positivamente el arrepentimiento moral que es un serio empeño en la reforma de sí mismo, excluye y condena el arrepentimiento, que implica desaprobación por parte del hombre de la condición humana. Yo puedo desear, dice, ser diferente; puedo condenar y disgustarme de mi forma universal y rogar a Dios para mi reforma radical y para excusarme de mi debilidad natural. Pero esto no puedo llamarlo arrepentimiento más de lo

que pueda llamar arrepentimiento al disgusto de no ser ángel o Catón. Mis acciones son reguladas y conformes a lo que yo soy y a mi condición. Yo no puedo obrar mejor. Y el arrepentimiento no se refiere propiamente a las cosas que no están en nuestro poder como no se refiere al dolor. Yo imagino infinitas naturalezas más altas y más ordenadas que la mía; pero con esto no mejoro mis facultades, como mi brazo y mi espíritu no se vuelven más vigorosos porque yo conciba otro que lo sea" (*Ib.*, p. 40). Fantasear acerca de una condición mejor y más alta que la que el hombre posee efectivamente, cultivar la queja por aquélla y el desprecio de ésta, es una actitud inútil y perniciosa. De la condición humana es elemento constitutivo la muerte: "Tú no mueres por estar enfermo; tú mueres porque eres vivo" (III, 13). "La muerte se mezcla y se confunde por doquier con nuestra vida", no tanto porque roe nuestro organismo como porque su necesidad ineluctable se impone a nuestro espíritu. Y, "quien teme sufrir, sufre ya por lo que teme" (*Ib.*). Por eso quien enseña a los hombres a morir, les enseña a vivir; pero esta enseñanza excluye el miedo a la muerte. Cuando el hombre sabe que su condición es perecedera, se dispone a perderla sin queja. La idea de la muerte hace que la vida sea más apreciable. "Yo la gozo más que los demás, dice Montaigne (III, 13), porque la medida del goce depende más o menos de la aplicación que pongamos en ello... A medida que la posesión de la vida se hace más breve, hace falta que yo la haga más profunda y plena." Así, el pensamiento de la muerte suscita un empeño en vivir, en vivir más profunda y plenamente. En Montaigne el Humanismo alcanza su equilibrio. El hombre ya no se exalta, sino que se acepta por lo que es. Si la primera llamada a la conciencia de su subjetividad individual e histórica lleva al hombre, en el Renacimiento, a la exaltación de su estado privilegiado, el profundizar esta conciencia en su continuo experimentarse y ponerse a prueba, lo conduce al reconocimiento de sus límites y a la lúcida aceptación de sí mismo. Montaigne representa precisamente esta segunda fase del Humanismo renacentista; y a través de esta segunda fase el Humanismo desemboca en la filosofía moderna y abre camino a Descartes y a Pascal.

## 344. CHARRON, SÁNCHEZ, LIPSIO

Pedro Charron se enlaza directamente con Montaigne, que fue su amigo y de él le vino la inspiración fundamental de su pensamiento. Nació en París en 1541, estudió Derecho y fue abogado; pero por impulso de una vocación surgida más tarde, pasó a la teología y se hizo clérigo. En Burdeos, donde vivió mucho tiempo, conoció a Montaigne y les unió gran amistad. Fue canónigo de Condom y murió en París el año 1603. Escribió dos libros. El primero: *Tres verdades contra todos los ateos, idólatras, judíos, mahometanos, herejes y cismáticos* (1593), es una apología de la Iglesia Católica. Las tres verdades son las siguientes: hay un solo Dios y una sola verdadera religión; la religión cristiana es la única verdadera; sólo la Iglesia Católica es la verdadera iglesia. El otro libro, *De la sabiduría*, es una neta contradicción del primero: es, efectivamente, k apología de una sabiduría profana, fundada en el conocimiento del hombre. La contradicción estaba en el carácter mismo de Charron, que la quería y la teorizaba. "Es necesario,

dice (*De la sagesse*, II, 2, 13), saber distinguir y separar a nosotros mismos de nuestros cargos públicos; cada uno de nosotros representa dos papeles y dos personajes, el uno extraño y aparente, el otro propio y esencial. Hay que distinguir la piel de la camisa: el hombre hábil desempeñará bien sus funciones, pero no dejará de apreciar la estupidez, el vicio, la astucia que en ellas anidan... Hay que servirse y valerse del mundo tal como lo encontramos; pero, no obstante, hay que considerarlo como uña cosa que nos es extraña y saber gozar de uno mismo aparte, comunicándose con un buen confidente, o por lo menos consigo mismo." Aceptar y teorizar una contradicción de tal índole significa ya aceptar una actitud fundamentalmente escéptica; y tal es precisamente la posición de Charron. Pero en esta actitud, como en el escepticismo de Montaigne, va implícita la convicción de que la vida humana es una continua experiencia que el hombre hace de sí mismo y de los otros. Y así Charron dice (*Ib.*, I, 1, 1): "La verdadera ciencia y el verdadero estudio del hombre es el hombre". Y en primer lugar es consciente de los límites del hombre. Si bien precisamente por tales límites, no afirma que el alma del hombre sea absolutamente incorpórea. Todo lo que es finito está determinado como tal por límites espaciales, y por eso no está privado de corporeidad. El alma, por ser creada, es corpórea, si bien su corporeidad es invisible e incorruptible (*Ib.*, I, 8, 4). Por sus límites el hombre no puede llegar a la verdad. El hombre ha nacido para buscar la verdad; pero poseerla pertenece sólo a Dios. Y si alguna verdad cae en manos del nombre, esto sucede por casualidad; no sabe retenerla ni distinguirla de la mentira (*Ib.*, 15; 11). Por eso el hombre está destinado perpetuamente a quedar en la duda, y la única filosofía verdadera es la escéptica (*Ib.*, II, 3, 5).

Por consiguiente, el principio de la sabiduría es el reconocimiento de estos límites y, por tanto, "la unidad y plena libertad de espíritu". Hay que librarse de todas las suposiciones dogmáticas, librarse de todo prejuicio. Esta es la verdadera sabiduría (*preud'homie*). Una sabiduría "libre y franca, varonil y generosa, sonriente y alegre, igual, uniforme y constante"; una sabiduría ' cuyo resorte sea la ley de la naturaleza, o sea la equidad y la razón universal que luce y resplandece en cada uno de nosotros". El que obra según la razón natural, obra, al mismo tiempo, según Dios, del cual la razón misma es un rayo, y de acuerdo consigo mismo, pues la razón constituye nuestro elemento mas noble y rico (*Ib.*, II, 3, 4). Esta sabiduría natural es independiente de la religión. Hace falta que el hombre sea honrado, no por el paraíso o el infierno, sino por el orden que le viene de la razón. La religión tiene que aprobar, autorizar y coronar la autoridad de la razón. Aquélla es posterior a la sabiduría (*Ibid.*, II, 5, 29).

De otra naturaleza es el escepticismo de Francisco Sánchez; nacido el año 1562 en Braga, Portugal, pero se formó en Francia y fue profesor de Medicina en Montpellier y en Toulouse, donde murió en 1632. Es autor de una obra que se titula *Quod nihil scitur*, terminada en el año 1576; pero que no fue publicada hasta el 1581. Sánchez se propone usar de la duda como medio para la investigación de un verdadero método y de un saber objetivo; pero llega a la conclusión de que el hombre no posee ni lo uno ni lo otro. Parte de la crítica del procedimiento silogístico del saber escolástico, que pretendía concluir necesariamente a base de principios universales y obligar

al asentimiento en cosas de las que no hay conocimiento directo. Pero quien no percibe por su cuenta una cosa, no puede ser constreñido a percibirla por ninguna demostración. Una ciencia verdadera, si la hubiera, sería libre y propia de una mentalidad libre: sería el "conocimiento perfecto de la cosa". Pero esta ciencia no la poseen los hombres. Ni las cosas se dejan aprehender ni los hombres poseen el medio de retenerlas, ni podrán jamás sujetarlas por completo. La conclusión, es la indicada en el titulo del libro: *nihil scitur.* Pero esta conclusión no puede ser propuesta y creída dogmáticamente: el hombre tiene que alcanzarla y darse cuenta de ella con una investigación incesante, inquiriendo por todos los lados los imites de la conciencia y dándose cuenta de su intrínseca debilidad. Así pues, para Sánchez, el escepticismo no constituye una renuncia a indagar, sino más bien un estímulo a la investigación y a la crítica metódica de todo el saber.

En Charon y en Sánchez el retorno al escepticismo aparece como un medio de renovación del hombre y de su ciencia. A tal fin está dirigido el retorno al estoicismo sostenido por Justo Lipsio, n. en Isque, cerca de Bruselas, en 1547, muerto el 1606. Lipsio quiso hacer resurgir el estoicismo antiguo, y sobre todo el romano, después de haberlo descubierto en sus fuentes originarias, y especialmente en. Séneca. Sus obras principales son: *Manoductio ad philosophiam stoicam, Physiologia Stoicorum, De constantia.* El punto central de su reelaboración es la doctrina de la providencia. De la providencia divina depende el orden de las cosas, según Lipsio; y del orden depende la necesidad inmutable de todas las cosas del mundo, o sea, el *hado.* Este, pues, no es más que la acción necesaria del orden cósmico que depende de la providencia divina *(De const.,* I, 17-19). Pero precisamente en esta doctrina Lipsio ve la fuerza de la renovación del estoicismo. En realidad, de la aceptación del hado cósmico deriva la virtud fundamental del hombre, la *constancia,* que no se deja alterar por ningún acontecimiento externo y que en todas las dificultades y luchas conserva en el hombre el equilibrio y la paz internas (*Ib.*, I 20). Quien se ha elevado a la sabiduría estoica sabe que en cada caso las cosas van como deben ir y que por eso al hombre no le queda más que aceptarlas como son.

**BIBLIOGRAFIA**

§ 332. Una reseña de estudios sobre el Renacimiento se halla en H. Barón, *Renaissance in Italien,* en "*Archiv.für Kulturgeschichte*", 1927 y 1931. Cfr. también el artículo correspondiente de F. Chabod, en la *Enc. Ital.* Es siempre fundamental la obra de Jacob Burckhardt, *La civilización del Renacimiento en Italia,* trad. española. Notables los estudios de G. Dilthey, *El análisis del hombre y la intuición de la naturaleza,* aparecidos entre 1891 y 1900, y los de G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums,* Berlín, 3.ª edic., 1893. La concepción idealista que consiste principalmente en la ampliación de la tesis de Burckhardt, está expuesta en la obra de G. Gentile, *Giordano Bruno e U pensiero del rinascimento,* Florencia, 1920 (vuelto a pub. con el titulo de *Il pensiero italiano del rinascimento,* Florencia, 1940). Anotaciones fundamentales en E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* trad. ¡tal. Federici, Florencia, 1935; y en H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance, 1* vols., Princeton, 1955. La más moderna y equilibrada interpretación del Renacimiento, fundada en una documentación amplísima es la de E. Garin, de quien se pueden consultar especialmente *L'umanesimo italiano,* Bari, 1952; *Medioevo e rinascimento,* Bari, 1954; *L'educazione in Europa, (1400-1600),* Bari, 1957; *La cultura filosófica del rinascimento italiano,* Florencia 1961; a estas obras se refiere todo Io dicho a propòsito de los autores italianos citados en el presente capítulo.

§ 333. La interpretación que se funda en la antítesis entre Renacimiento y Humanismo, ha sido presentada en la forma más clara por G. Toffanin, especialmente en su *Storia dell'umanesimo,* Nápoles, 1933; 2.ª edic., Roma, 1939 y los autores citados en el § 335.

§ 334. El origen religioso del concepto de Renacimiento ha sido por primera vez sostenido por R. Hildebrand, *Zur sogenannten Renaissance,* en "Zeitschrift für den deutschen Unterricht", Leipzig, 1892, vol. VI, pp. 377 sigs. (después en *Beiträge zum deutschen Unterricht,* Leipzig, 1897, pp. 279 y ...) Queda demostrado definitivamente por las investigaciones fundamentales de K. Burdach, *Reforma, Renacimiento, Humanismo,* trad. ital. Cantimori, Florencia, 1935. Para toda investigación subsiguiente en el mismo sentido, hay que seguir las citas contenidas en esta obra. También es importante Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance,* Basilea, 1920.

§ 335. La vinculación entre los orígenes de la ciencia y el aristotelismo medieval lo ha efectuado por primera vez P. Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci,* 1906-13, desarrollado luego por otros muchos autores, entre los cuales cfr. especialmente M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959, John Randall, jr., *The School of Paduaand Emergence ofModern Science,* 1961.

§ 336. Acerca del significado de Dante respecto al Renacimiento: Burdach, op. cit., *passim.* Sobre los aspectos medievales del pensamiento de Dante: B. Nardi, *Dante e la cultura medievale,* Bari, 1942; *Nel mondo di Dante,* Roma, 1944.

§ 337. Sobre la posición de Petrarca en el Renacimiento: Dilthey, op. cit., vol. I, pp. 25 sigs. Burdach, óp cit., *passim.* Cassirer, op. cit., *passim.*

§ 338. Sobre los filósofos del siglo XV italiano, véase la antología de E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento,* Florencia, 1942, que también contiene noticias biográficas y bibliográficas. De Coluccio Salutati, el *De nobilitate legum et medicinae,* fue editado en 1542 en Florencia, ed. y trad. ¡tal. por E. Garin, Florencia, 1948; *De tyranno,* por von Martin, Leipzig, 1913, y por F. Èrcole, Leipzig, 1914; el *Epistolario,* por Novati, Roma, 1891-1905. De Leonardo Bruni, los *Dialoghi* han sido editados por Kirner, Liorna, 1889; el *Isagogicon* por Barón, cuya monografía *Leonardo Bruni aretino,* Leipzig, 1928, es fundamental. La carta de Cosme Raimondi, en la citada *Antología* de Garin. De los tratados morales de las epístolas de Filelfo, hay ediciones del XV y del XVI.

§ 339. Las obras de Valla han sido publicadas en Basilea, 1540 y 1543. Sobre Valla, Gentile, *La filosofia italiana dalla fine della scolastica agli inizi del rinascimiento,* pp. 266-288; Saitta, *Filosofia italiana e umanesimo,* Florencia, 1928, pp. 60-78.

§ 340. El escrito de B. Fazio fue editado en Sandeo, *Epitomae de regibus Siciliae et Apuliae,* Hannover, 1611. La obra de Giannozzo Manetti fue publicada en Basilea en el año 1532. Las obras de Alberti fueron publicadas por Bonucci en Florencia, 1843-49, en 5 vols.; otra edición de Mancini, Florencia, 1890. Sobre Alberti: Gentile, *Giordano Bruno,* pp. 149-152. El *Della vita civile,* de Palmieri, ha sido publicado en el año 1529; *De óptimo cive,* de Platina, tuvo alguna edición en el cuatrocientos. Las obras de Nizolio fueron publicadas en Parma el año 1553 e impresas nuevamente por Leibniz, en Francfort, el año 1671 y el 1674.

§ 341. El *De sapiente,* de Bouillé, ha sido editado nuevamente por Klibanski como apéndice a la edición original alemana de la citada obra de Cassirer. Las obras de Bouillé habían sido publicadas en París el año 1512. Sobre él: Cassirer, op. cit, p. 142.

§ 342. Las obras de Pedro Ramus tuvieron muchas ediciones en el XVI y en el XVII. Waddington, *De P. Rami vita, scriptisphilosophia,* París, 1849; edic en franc., París, 1855; W. J. Ong, *Ramus' Method and the Decay of Dialogue,* Cambridge, Mass., 1958; R. Hooykaas, *Umanisme, science et reforme.—Pierre de la Ramee,* Leiden, 1958. El *De disciplinis,* de Luis Vives, ha tenido numerosas ediciones a partir de la de Brügge, 1531. Rivari, *La sapienza psicologica e pedagogica di L. V.,* Bolonia, 1922. Las obras de Agrícola fueron publicadas en Colonia el año 1539 y luego tuvieron numerosas ediciones. Sobre el humanismo alemán: Burdach, *Deutsche Renaissance,* Berlín, 1916.

§ 343. De los *Ensayos* de Montaigne, la mejor edición es la publicada en la colección de las Universidades de Francia por J. Plattard, París, 1931-32 (citada en el texto) y que reproduce la edición de Montaigne de 1588 con las adiciones y correcciones manuscritas del mismo Montaigne. Dilthey, op. cit, I, pp. 47 sigs. Strowski, *Montaigne,* París, 1906. Weigand, *Montaigne,* Munich, 1911.

I 344. Las *Trois verités,* de Charron, fueron publicadas por primera vez en Burdeos el año 1593, *De la sagesse,* en Burdeos, en 1601; *Opera, 2* vols., París, 1635. De Sánchez: *Quod nihil scitur,* Lyon, 1581. Francfort, 1618; *Tractatus philosophici,* Rotterdam, 1649. Menéndez y Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica,* II, Madrid, 1892, 195-366; Giarratano, *Il pensiero de F. S.,* Nápoles, 1903. De Justo Lipsio, *Opera,* Vesaliae, 1675. Dilthey, *El análisis del hombre,* cit., pp. 245 sigs. de la trad. ital., Venecia, 1926.

## CAPITULO n

# RENACIMIENTO Y POLÍTICA

### 345. MAQUIAVELO

El humanismo renacentista está estrechamente ligado a una exigencia de renovación política. Se quiere renovar al hombre, no sólo en su individualidad, sino también en su vida social. Por eso, se emprende un análisis de la comunidad política, para descubrir su fundamento y para referir a este fundamento sus formas históricas. La *vuelta a los orígenes,* que también en este campo es la consigna de la renovación, se entiende, por un lado, como el retorno de una comunidad histórica determinada, pueblo o nación, a sus orígenes históricos de los que puede sacar nueva fuerza y vigor; y por otro lado, como retorno al fundamento estable y universal de toda comunidad y, por tanto, al establecimiento y reorganización de la comunidad sobre su base *natural.* Historicismo y iusnaturalismo son los dos aspectos en que se concreta la voluntad política renovadora del Renacimiento.

El primero de estos dos aspectos se remonta, como ya se ha visto (§ 334), al neoplatonismo, por cuanto había perdido el carácter teológico que tenía en el mismo. El segundo aspecto tiene su raíz en el antiguo estoicismo, en la doctrina del derecho natural que había dominado en la antigüedad y en la Edad Media, y también éste tiende "a perder sus implicaciones teológicas. Para los estoicos, lo mismo que para los escritores medievales, el orden natural de la comunidad humana se identificaba, por un lado, con la razón, y por otro, con Dios: sobre la primera de estas indentidades insisten los escritores del Renacimiento. El derecho natural, base de toda comunidad humana, es el dictado mismo de la razón.

Nicolás Maquiavelo (1467-1527) es el iniciador de la orientación historicista. La vida entera de Maquiavelo fue dedicada al intento de realizar una comunidad política italiana; y Maquiavelo vio y reconoció el único camino de dicha realización: volver a los orígenes de la historia italiana. La indagación historiográfica encauzada a reconocer estos orígenes, se unió en él estrechamente con el trabajo positivo de reconstrucción de la unidad política del pueblo italiano, de tal modo, que la personalidad de Maquiavelo queda definida precisamente por la unidad de la labor política y de la investigación historiográfica. *El Principe* (1513) y *los Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,* muestran la unidad del juicio político y del juicio histórico que constituye la característica fundamental de Maquiavelo y que hace de él el primer escritor político de la Edad Moderna.

El primer capítulo de la tercera parte de los *Discorsi* está dedicado a la demostración de aquella vuelta a los principios que es. la consiena renovadora del Renacimiento, para todo lo que atañe al hombre y a su vida social. Según Maquiavelo, la única manera de que las comunidades puedan renovarse, y de este modo huir de la decadencia y de la ruina, es volver a sus principios, ya que todos los principios tienen en sí alguna bondad de la que pueden volver a tomar su vitalidad y sus fuerzas primitivas. En los Estados, la reducción a los principios se nace por accidente extrínseco o por prudencia intrínseca. Esto le sucedió a Roma, donde a menudo las derrotas fueron la causa de que los hombres "se reconocieran" en el orden de su convivencia; y donde instituciones añadidas, como las de los tribunos de la plebe y de los censores, o también individuos de excepcional virtud, asumieron la tarea de encauzar a los ciudadanos hacia su virtud primitiva. Asimismo, las comunidades religiosas se salvan solamente por el retorno a los principios. La religión cristiana se habría extinguido por completo de no haberla vuelto a su principio san Francisco y santo Domingo, los cuales, con la pobreza y el ejemplo de la vida de Cristo, le reinfundieron su fuerza primitiva.

Pero la vuelta a los principios supone dos condiciones: en primer lugar, que los principios a los que hay que volver, los orígenes históricos de la comunidad, sean claramente reconocidos y rectamente entendidos; en segundo lugar, que sean reconocidas en su verdad *efectiva* las condiciones de hecho por medio o a través de las cuales hay que realizar el retorno. La objetividad histórica y el realismo político son, pues, las condiciones fundamentales del retorno a los principios. En efecto, estas dos condiciones constituyen las características de la obra de Maquiavelo: por un lado, se dirige a la historia e intenta verla en su objetividad, en su fundamento permanente que es la sustancia inmutable de la naturaleza humana; por otro, se dirige a la realidad política que lo circunda, a la consideración de la vida social en su verdad efectiva y con renuncia a cualquier divagación de repúblicas y principados "que nunca se han visto ni se conoce que hayan existido de verdad".

Sobre el primer punto, o sea, la forma originaria a la que debe volver la comunidad italiana, Maquiavelo llega a identificarla con la República libre, tal como se realizó en los primeros tiempos del poderío romano. A pesar de que Maquiavelo esté lejos de *imaginar* un tipo ideal de Estado, no puede menos que llegar a determinar, a través de su investigación histórica, la forma originaria de la comunidad política italiana, a la que ésta debe volver. Pero esta forma, que se funda en la libertad y en las buenas costumbres, es una meta lejana y difícil de conseguir. Según Maquiavelo, al político incumbe una tarea inmediata, la única realizable en las circunstancias históricas del tiempo: la de un príncipe unificador y reorganizador de la nación italiana. De esto deriva la configuración de la figura del príncipe. Si una comunidad no tiene otro modo de salir del desorden y de la servidumbre política más que organizarse en principado, la realización de este principado se convierte en un objetivo que encuentra su norma y su justificación en sí misma. Esta tarea implica el riesgo de decaer y sumirse en la tiranía/Puede muy bien ocurrir que quien asuma tal responsabilidad "sea engañado por un falso bien" o "se deje llevar voluntaria o ignorantemente"

por el camino fácil en apariencia, pero ruinoso de la tiranía. En tal caso, renunciará a la gloria, al honor, a la seguridad, a la tranquilidad y a la satisfacción interna, e irá hacia la infamia, *el* vituperio, el peligro y la inquietud. Así pues, aceptar tal tarea representa una alternativa y una elección: seguir el camino que permita vivir seguro y que después de la muerte da la gloria, o seguir el otro camino, que hace vivir en continuas angustias y que, después de la muerte, depara la infamia (*Disc.*, 1, 9). Pero es imposible que la segunda alternativa sea preferida por quien, por fortuna o virtud, de simple particular, se convierte en príncipe de una república, si conoce verdaderamente la historia y saca partido de sus enseñanzas (*Ib.*, I, 10).

Aun así, una vez aceptada y reconocida como propia la tarea política, es imposible quedarse a medio camino. Tiene ésta exigencias que provienen de la materia en la que actúa, o sea, la naturaleza de los hombres. No se pueden hacer cálculos sobre la buena voluntad de los hombres. El hombre, por naturaleza, no es bueno ni malo; pero puede ser lo uno y lo otro. El político, si quiere triunfar en sus designios, tiene que hacer sus cálculos para el caso peor: o sea, presuponer que todos los hombres son malos y que habrán de manifestarle su malignidad en la primera ocasión (*Ibid.*, 1, 3). El político, pues, no puede hacer "profesión de bueno"; tiene que aprender a "poder ser bueno, y usarlo o no usarlo, según la necesidad" (*Princ.*, 15). No debe apartarse del bien, si le es posible; pero ha de saber emplear el mal si le es necesario (*Ibid.*, 19). Ciertamente, hay expedientes muy crueles, contrarios a cualquier modo de vivir, no sólo cristiano sino humano, y tales que cualquier hombre debe rehuirlos. En tal caso "es preferible vivir más bien como particular que como rey con tanta ruina de los hombres". Y, no obstante, si no se puede o no se quiere renunciar a ello hay que recurrir resueltamente al mal y evitar los caminos intermedios que no conducen a nada (*Disc.*, 1, 26). Así, Maquiavelo sitúa crudamente al político frente a las duras y tristes exigencias de su cargo. Ciertamente, le asalta la duda de si combatir el mal con el mal, el fraude con el fraude, la violencia con la violencia, la traición con la traición, permite conducir la comunidad al verdadero orden de su forma política. Pero contesta a la duda observando que algunas veces se han mantenido en el poder aquellos que, después de haber llegado a él a través de la crueldad y la perfidia, no han insistido en ellas, sino que todo lo han dirigido a la mayor utilidad posible de sus subditos. Estos "con Dios o con los hombres pueden aportar algún remedio a su estado". Los demás es imposible que se mantengan (*Princ.*, 8).

En otros términos: el límite de la actividad política está en la naturaleza de esta misma actividad. La tarea política no tiene necesidad de decidir desde el exterior la propia moralidad, la norma que la justifique y le imponga sus límites. Se justifica por sí misma, por su exigencia intrínseca de conducir a los hombres a una forma ordenada y libre de convivencia, y halla su límite en la posibilidad de éxito de los medios adoptados. Algunos medios extremos y repugnantes son impolíticos porque se vuelven contra quien los emplea y hacen imposible el mantenimiento del estado. El dominio de la acción política se extiende a todo lo que ofrece la garantía del éxito, que no es más que la estabilidad y el orden die la comunidad política. Por primera vez desde Maquiavelo, ese dominio es escrutado y valorado con

un criterio puramente intrínseco y se entrevé el principio de una normatividad inherente a las empresas humanas como tales y no sobreañadida a ellas desde el exterior como un criterio y un límite extraño.

La tarea del político, que significa decisión, riesgo y responsabilidad, presupone la *libertad* del hombre y la problematicidad de la historia. Maquiavelo toma en consideración la hipótesis de que las cosas del mundo son gobernadas por la fortuna o por Dios de tal modo que los hombres no puedan corregirlas ni remediarlas; pero a pesar de que la hipótesis le atrae, al comprobar la extremada movilidad de los acontecimientos de su tiempo, acaba por desecharla, porque en tal caso la libertad sería nula y la única actitud posible sería la de "dejarse gobernar por la suerte". Considera más probable que la suerte sea arbitro de la mitad de las acciones humanas y que deje gobernar a los hombres aproximadamente la otra mitad. La fortuna es como un río que cuando se enfurece lo desborda y envuelve todo, de manera que el hombre no puede en absoluto detenerlo ni ponerle obstáculos; pero su ímpetu no resulta tan perjudicial ni destructor si el hombre provee a su debido tiempo a la construcción de diques que obstaculicen o regulen su crecida. La suerte demuestra su potencia donde no existe "ordenada virtud" que la resista y dirige su ímpetu hacia donde no hay obstáculos ni diques que la contengan (*Princ.*, 25). El hombre sólo puede dominar la suerte tomando una actitud histórica, refiriéndose al pasado; relacionando el pasado y el porvenir, evitará los cambios inconcluyentes y bruscos y conseguirá regular la fortuna de modo que no pueda mostrar su poder cada día (*Disc.*, II, 30). Hay tensión entre la fortuna y la libertad. La acción del hombre se inserta en los acontecimientos, y así queda condicionada por ellos. Pero cuanto más se base en la historia tanto más conseguirá dominarlos, y aquella mitad de su curso que pertenece a la libertad humana, *puede* ser la mitad decisiva, siempre que la previsión haya sido justa. La acción humana —viene a decir Maquiavelo— no puede eliminar todo riesgo; pero sí puede y debe eliminar los giros arbitrarios y reducir el riesgo a una posibilidad decisiva de éxito.

Todo ello implica la radical *problematicidad* de la historia. Esta quita u ofrece al hombre la ocasión de obrar virtuosamente, a veces suscita o destruye a su arbitrio las voluntades humanas, o bien perfila un designio que los hombres pueden secundar, pero no impedir, y urde una trama que pueden tejer, pero no romper (*Disc.*, II, 29). No obstante, los hombres ' no deben abandonarse nunca . De hecho no conocen el fin hacia el cual la historia se mueve; y puesto que ésta procede siempre por caminos tortuosos e incógnitos, los hombres tienen siempre que esperar y, esperando, no deben abandonarse, sea cual fuere la fortuna o aflicción en que se hallen (*Ibid.*, II, 29). La enseñanza que resulta de esto es la llamada a decidir y a querer, a mezclarse con empeño y activamente en la historia. Maquiavelo rechaza cualquier principio o doctrina que concluya con el "dejarse llevar", con el abandonarse pasivamente al curso de los acontecimientos. El hombre que se ha comprometido en la historia, tiene una misión determinada y no tiene que desesperar nunca: el resultado de su acción lo trasciende y puede conducirlo, por caminos difíciles y lejanos, a la victoria de la empresa que tanto ama.

## 346. GUICCIARDINI, BOTERÒ

Los *Recuerdos políticos y civiles*, de Francesco Guicciardini (1482-1540), ofrecen las máximas de una sabiduría mundana que tiene sus raíces en la actividad política y está orientada a iluminarla y guiarla. Guicciardini considera inútil y desatinado ocuparse de los problemas que se refieren a la realidad sobrenatural o invisible: "Los filósofos y teólogos y todos los demás que escriben sobre cosas sobrenaturales y que no se ven, dicen mil desatinos; porque, en efecto, los hombres están a oscuras de estas cosas, y estas disquisiciones han servido y sirven más para ejercitar el ingenio que para hallar la verdad" (*Rec.*, 125). Por motivos análogos rechaza la astrología: pensar que se pueda conocer el futuro, es un sueño, y los astrólogos no adivinan más que un hombre cualquiera que juzgue por casualidad (*Ibid*, 207). El verdadero interés de Guicciardini va dirigido al hombre, y particularmente al hombre en sus relaciones sociales, en su actividad política. Al hombre hay que juzgarlo no en relación al trabajo que está realizando, sino respecto a cómo lo realiza. De hecho, no escoge la clase social en que nace o la hacienda y la suerte con que tiene que vivir. Pero escoge su conducta en su clase o con sus recursos o ante su suerte. Y por esta conducta debe ser juzgado (*Ibid.*, 216). Pero, por lo que respecta a su conducta, el hombre sólo puede confiarse a la reflexión o a la experiencia. "Sabed que quien gobierna arbitrariamente, al final tropieza con arbitrariedades; lo correcto es pensar, examinar y considerar bien las cosas, aun las más insignificantes; advirtiendo que, si obrando así, las cosas salen bien con dificultad, pensemos en lo que les podrá suceder a los que se dejan llevar por la corriente" (*Ibid.*, 187). El "dejarse llevar por la corriente" equivale al "dejarse gobernar por la suerte" de Maquiavelo. Como Maquiavelo, Guicciardini quiere la participación activa del hombre en la realidad política, un realismo despierto y operante, que corrija, aun cuando no pueda desviarlo del todo, el curso de la fortuna. Por esto aprecia positivamente la fe. "Fe no es más que creer con firme opinión y casi certidumbre las cosas que no son razonables; o, si son razonables, creerlas con más seguridad de lo que permiten las razones." La fe produce la obstinación; y la obstinación, en un mundo sometido a miles de azares y accidentes, puede hallar por fin el camino del éxito. Así pues, con razón, se dice: "quien tiene fe lleva a cabo cosas grandes" (*Ibid.*, 1). No obstante, ni la fe ni la sagacidad, aun pudiendo modificar muchas cosas, son suficientes para asegurar el éxito. La fortuna toma mucha parte en las cosas humanas, una fortuna que es pura casualidad sin ningún orden o ley providencial. El orden providencial, si existe, es impenetrable para los hombres. "No se diga: Dios ha ayudado a fulano porque era bueno; zutano ha acabado mal porque era malo; pues muy a menudo se ve lo contrario. Por eso tampoco hemos de decir que no existe la justicia de Dios, pues sus designios son tan profundas que merecidamente son llamados *abyssus multa*" (*Ibid.*, 2). Aun con ello es evidente que la "máquina mundana", el orden natural de las cosas, estimula a los hombres a la actividad. Por ejemplo, si los hombres no piensan en la muerte, aunque sepan que han de morir, esto no sucede porque la muerte esté lejana, cuando está muy cerca y siempre amenazando, sino porque si los hombres pensasen en la muerte, el mundo estaría "lleno de incuria y torpeza" (*Ibid.*, 160).

Por lo que respecta a la naturaleza humana, Guicciardini está sustancialmente de acuerdo con Maquiavelo. Los hombres están naturalmente inclinados al bien; pero como su naturaleza es frágil y las ocasiones que los incitan al mal son infinitas, se alejan fácilmente por interés propio de la inclinación natural (*Ibid.*, 225). El resultado es que hay más hombres malos que buenos; y por ello es buena máxima para el político no fiarse más que de los pocos que verdaderamente conoce, y mantener frente a los demás los ojos muy abiertos, aunque sin demostrarlo, para no aparecer desconfiado (*Ibid.*, 201). Por eso el gobierno debe fundarse más en la severidad que en la dulzura; y el combinar y sazonar la una con la otra es el arte más alto y difícil del político (*Ibid.*, 41). El político tiene que aparentar pero también ser, porque la apariencia, con el tiempo, acaba quedando al descubierto. "Haced cualquier cosa por parecer buenos, lo cual sirve para infinitas cosas; pero, como las opiniones falsas no duran, os resultará difícil parecer por mucho tiempo buenos si en verdad no lo sois" (*Ibid.*, 44). Así, por la misma exigencia del éxito, se exige y justifica una consistencia moral intrínseca de la acción política.

La enseñanza política de Guicciardini no se diferencia en su realismo de la de Maquiavelo; pero se diferencia por la ausencia de aquel fundamento histórico que alentaba la actividad y el pensamiento político de Maquiavelo. Maquiavelo considera el juicio político fundamentalmente conexo con el histórico. Guicciardini separa el juicio político del histórico y lo une a su interés particular, al éxito de su obra personal. "Tres cosas, dice, deseo ver antes de mi muerte; pero dudo, aunque viviese mucho, ver alguna: una, vivir en una república bien ordenada en nuestra ciudad, ver a Italia liberada de todos los bárbaros y al mundo liberado de la tiranía de esos malvados curas" (*Ibid.*, 236). Pero esta aspiración es puramente retórica, porque su condición particular lo empuja a servir precisamente la causa que odia: "El trato que he tenido con tantos pontífices, me ha obligado a amar por interés particular su grandeza; y si no fuera por este respeto, habría amado a Martín Lutero como a mí mismo, no por librarme de las leyes emanadas de la religión cristiana en el modo que se la interpreta y entiende comúnmente, sino por ver reducida esta caterva de desalmados a los términos debidos, o sea, a vivir sin vicios o sin autoridad" (*Ibid.*, 28). La personalidad de Guicciardini presenta, pues, una escisión que es ajena a la de Maquiavelo: Guicciardini separa del afán político, que considera mejor, es decir, del juicio histórico, su condición particular. Maquiavelo había unido las dos cosas, y en esto estriba su grandeza.

La enseñanza política de Maquiavelo fue recogida, a fines del siglo XVI, por Juan Botero (nacido alrededor de 1533, muerto el 27 de junto de 1617), autor de diez libros *Sobre la razón de Estado* (1589). La misma noción de razón de estado es herencia del maquiavelismo. "La razón de Estado, dice Botero, comprende los medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio." Con esto reconoce en el arte político una autonomía propia, una lógica propia, unas normas intrínsecas que constituyen una esfera independiente: y éste era precisamente el resultado fundamental de la obra de Maquiavelo. Pero la característica de Botero y su novedad frente al mismo Maquiavelo consiste en incluir entre las exigencias de la razón de estado, las mismas exigencias de la moral. Así, considera que "es necesaria la

excelencia de la virtud en el príncipe": porque el fundamento del estado es la obediencia de los subditos y ésta se consigue precisamente por la virtud del príncipe. Las virtudes pueden procurar la reputación y el amor: entre las que producen el amor, la principal es la justicia, y entre las que procuran la reputación, la principal es la prudencia. La justicia tiene que ser garantizada por el príncipe, tanto en las propias relaciones con los subditos como en las relaciones de los subditos entre sí. La prudencia exige que el príncipe se deje guiar en sus deliberaciones exclusivamente por el interés. "Y por eso no hay que fiarse de la amistad, ni de la afinidad, ni de la unión, ni de ningún otro vínculo en el que, quien trate con él, no tenga como base el interés" *(Della rag. di stato,* ed. 1589, 60). Preocupado como está por la conservación del estado más que por su fundación y su ampliación, Botero prefiere los caminos cautos de la prudencia, condena las grandes ambiciones y los grandes proyectos y desconfía de la astucia demasiado sutil. La diferencia entre la prudencia y la astucia estriba en la elección de los medios: la prudencia sigue lo honrado más que lo útil; la astucia no tiene en cuenta más que el interés. Pero la sutileza de la astucia es un obstáculo para la ejecución; del mismo modo que un reloj, cuanto más complejo es, más fácilmente se estropea, así los proyectos y las empresas fundadas sobre una sutileza demasiado minuciosa, resultan en su mayor parte estériles (*Ibid.*, 70). En cuanto a la religión, Botero, que vive en el clima de la contrarreforma, la considera como uno de los fundamentos del estado, y aconseja al príncipe que se rodee de un "consejo de conciencia" constituido por doctores de teología y de derecho canónico, "porque, de lo contrario, cargará su conciencia y hará cosas que luego habrá que deshacer si no quiere dañar su alma y la de sus sucesores". Un maquiavelismo temeroso de Dios, pues, en el que se encuentran alineados, como medios de gobierno, preceptos de moral y de religión, y máximas de procedimientos tortuosos.

### 347. TOMAS MORO. JUAN BODIN

La segunda corriente en que se concentra el esfuerzo de renovación política del Renacimiento es la que conduce al iusnaturalismo. Esta corriente se origina en una preocupación universal y filosófica que se distingue de la preocupación particular e histórica dominante en la corriente historicista. No se trata de renovar y reconstruir *un* estado determinado con el retorno a sus orígenes históricos, sino de renovar y reconstruir *el* estado, en general, por el retorno a su fundamento universal y eterno. • La indagación sobre la naturaleza del estado se hace aquí más amplia y se desarrolla sobre un fundamento filosófico-jurídico. Se busca la esencia, el principio último que da fuerza y valor a *cada* estado y se plantean cambios y reformas que pueden conducirlo a su forma ideal. En eso puede reconocerse la primera manifestación del iusnaturalismo; y en aquella pasión por una forma ideal de estado que se encuentra en la *Utopia* de Tomás Moro. La forma ideal del estado es, en efecto, su estructura racional; y la naturaleza fundamental de cada comunidad política se halla en la razón. El verdadero iusnaturalismo, el de Gentile y

el de Grocio, se desarrollará precisamente sobre este presupuesto: la identidad del derecho natural con las exigencias de una estructura puramente racional de la comunidad.

Tomás Moro nació en Londres en 1480. Literato y estadista, se opuso al acta del Parlamento, que declaraba nulo el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón y designaba para la sucesión al hijo del segundo matrimonio del rey con Ana Bolena. Fue por ello condenado a muerte y decapitado en el año 1533. Sus puntos de vista filosóficos y políticos están expresados en la *Utopía*, publicada en el año 1516: una especie de novela filosófica en la que los puntos de vista de Moro son enunciados por un filósofo llamado Rafael, que relata lo que había conocido en una isla ignorada, bautizada precisamente Utopía, en uno de los viajes de Américo Vespucio. El punto de partida de Moro es la crítica de las condiciones sociales de Inglaterra en su tiempo. La aristocracia terrateniente iba substituyendo los cultivos de cereales por los pastos de carneros, de cuya lana obtenía una renta mayor. Los campesinos eran expulsados de las casas y de las fincas y no tenían otro remedio que mendigar (para el cual la reina Isabel instituyó luego penas muy severas) o robar.

Por el análisis de esta situación llega Moro a anhelar una reforma radical del orden social. En la isla de Utopía está suprimida la propiedad privada. Se cultivan las tierras por turnos de los habitantes, los cuales están adiestrados sin excepción en la agricultura; cada dos años se relevan en el campo. El oro y la plata no tienen ningún valor y sirven para los utensilios más humildes. Luego cada uno tiene su propio oficio y magistrados especiales, llamados *sifograntos*, vigilan para que nadie esté ocioso y ejerza cada cual con esmero su propio arte. Los ciudadanos de la isla trabajan tan sólo seis horas, y el resto del tiempo lo dedican a las letras o a la diversión. La cultura de aquel pueblo está toda orientada a la utilidad común, a la que los ciudadanos subordinan su interés particular. Se preocupan poco de la lógica, pero cultivan las ciencias positivas y la filosofía; completan los conocimientos racionales con los principios de la religión, reconociendo que la razón humana sola no puede conducir al hombre a su verdadera felicidad. Los principios que reconocen como propios de la religión son: la inmortalidad del alma, destinada por Dios a la felicidad; el premio y el castigo después de la muerte, según la conducta observada en esta vida. Si bien estos principios derivan de la religión, los ciudadanos consideran que se puede creer en ellos basándose en razones y fundamentos humanos. Reconócese además que la sola guía natural del hombre *es* el placer, y que sobre esta guía está fundado el mismo sentimiento de solidaridad humana. De hecho, el hombre no tendería a ayudar a los otros hombres y a evitarles el dolor si no considerara que el placer es un bien para los demás; pero lo que es un bien para los otros es también un bien para sí mismo; y en realidad el placer es el objeto que la naturaleza ha asignado al hombre. Pero la característica principal de Utopía es la tolerancia religiosa. Todos reconocen la existencia de un Dios creador del universo y autor de su orden providencial. Pero cada uno lo concibe y lo venera a su manera. La fe cristiana coexiste con las otras; y tan sólo se condena y queda excluida

la intolerancia de quien condena o amenaza a los secuaces de una confesión religiosa diferente. Cada cual puede intentar convencer al otro sin violencia y sin injuria; nadie puede violar la libertad religiosa de otro. Los ciudadanos consideran que a Dios le place el culto vario y diferente; por eso consienten que cada uno crea lo que prefiera. Queda prohibida tan sólo la doctrina, que niega la inmortalidad del alma y la providencia divina; pero quien la profesa no es castigado, sino que sólo se le impide difundir su creencia. La república de Utopía es, pues, un estado conforme a la razón, en el que los mismos principios de la religión son los que la razón puede defender y hacer valer: sólo no hay lugar para la intolerancia.

Si Tomás Moro había idealizado en el estado de Utopía la estructura de una comunidad conforme a la razón, Juan Bodín se coloca, por el contrario, explícitamente, en el plano de la realidad política y analiza los principios jurídicos de un estado racional. Bodín nació en Angers el año 1530 (o 1529), fue jurista y abogado en París y tuvo mucha influencia en la corte del rey Enrique III. Murió en 1596 (o 97). En los *Six limes de la république* (1576), se propone aclarar la definición del estado que da al principio de su obra: "La república es un gobierno recto de muchas familias, y de lo que a las mismas es común, con poder soberano." Pero la validez propia del estado reside en su última determinación, en la *soberanía.* Esta, la concibe Bodín sin límites, excepto los impuestos por la ley de Dios o de la naturaleza. El poder absoluto y soberano del estado no es un arbitrio incondicionado, porque tiene su norma en la ley divina y natural, norma que le viene de su fin intrínseco, la justicia. No existe poder soberano donde no hay independencia del poder estatal de todas las leyes y capacidad de hacer y deshacer las leyes. La soberanía no es un atributo puramente negativo que consiste en estar dispensado y libre de las leyes y costumbres de la república. Se puede tener esta dispensa como lo consiguió en Roma Pompeyo el Grande, sin poseer soberanía. Consiste, por lo contrario, en el poder positivo de dar leyes a los subditos o de suprimir las leyes inútiles y hacer otras: esto no puede hacerlo quien está sujeto a las leyes o quien recibe de otro el poder que posee (*Rep.*, I, *9.a* ed., 1576, 131-132). El límite intrínseco del poder soberano, sometido a la ley natural y divina, permite establecer la regla de que el príncipe soberano está obligado a observar los compromisos por él contraídos, tanto con sus propios subditos como con el extranjero. El garantiza a los subditos los pactos y las obligaciones mutuas, y esta obligado a respetar la justicia de todas sus acciones. Un príncipe no puede ser perjuro (*Ibid.*, 148). En conformidad con estos principios, Bodín afirma, por un lado, la indivisibilidad del poder soberano, por la que no puede pertenecer al mismo tiempo a uno, a pocos o a toaos (acepta la antigua clasificación de las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia); pero, por otro lado, afirma enérgicamente el límite de la soberanía, que no puede prescindir de la ley divina y natural. "La más notable diferencia entre el rey y el tirano es que el rey se conforma a las leyes de la naturaleza, el tirano las pisotea; el uno cultiva la piedad, la justicia y la fe, el otro no tiene Dios, ni fe, ni ley" (*Ibid.*, II, 4, 246). Sostenedor de la monarquía francesa, Bodín considera el gobierno monárquico como el mejor de todos, siempre que sea moderado por el gobierno aristocrático y

popular. Precisamente es propia del gobierno aristocrático ia justicia distributiva o geométrica, que reparte los bienes según los méritos de cada uno; del gobierno popular es propia la justicia conmutativa o aritmética, que tiende a la igualdad. La justicia perfecta es la *armónica,* que se compone de las dos; y tal justicia es propia de las monarquías reales (*Ibid.*, VI, 6, 727 sigs.). La república bien ordenada se parece al hombre en el cual la inteligencia representa la unidad indivisible a que están subordinadas el alma racional, el alma irascible y el alma apetitiva. La república aristocrática y popular, sin rey, es como el hombre a quien falte la actividad intelectual. Puede vivir como vive el hombre que no se preocupa de la contemplación de las cosas divinas e intelectuales; pero no tiene la unidad ni el acuerdo intrínseco, que sólo puede dar un príncipe, el cual, con el intelecto del hombre, une y armoniza a la vez todas las partes (*Ibid.*, 756-7).

Como Tomás Moro, Bodín considera propio de una comunidad racionalmente organizada el principio de la tolerancia religiosa. El *Colloquium heptaplomeres* (compuesto hacia el año 1593) está dedicado a la defensa de este principio: es un diálogo en que hablan siete personas representantes de siete confesiones religiosas diferentes (de ahí el título): un católico, un luterano, un calvinista, un hebreo, un mahometano, un pagano y un sostenedor de la religión natural. Se supone que el diálogo tiene lugar en Venecia, la cual, antes de que Holanda se convirtiese en sede de la libertad religiosa, era considerada como el estado más liberal, según lo probaba el episodio de Fra Paolo Sarpi. El personaje más significativo del diálogo es Toralba, partidario de la religión natural. La tesis de Toralba es que, dado el conflicto entre las religiones positivas, la paz religiosa no es posible sino con la vuelta al fundamento puramente natural (o sea racional) de las diversas religiones, fundamento que constituye su sustancia común. Pero este retorno no impide la permanencia de las religiones positivas, ya que la religión natural, abiertamente racional y filosófica, no puede conseguir de la plebe y del vulgo el consentimiento que tan sólo las ceremonias y los ritos pueden procurarle. Reducidas otra vez a su esencia común según la razón filosófica, las religiones positivas pierden los motivos de contraposición y se reconocen solidarias, haciendo posible la paz religiosa del género humano. En realidad, esta paz, que era el ideal de los platónicos del Renacimiento desde el Cardenal de Cusa, es también el ideal de Bodín, que escribe su obra durante el período de las guerras religiosas en Francia. Pero la preocupación de Bodín es, sobre todo, política. Le interesa establecer el principio de la tolerancia religiosa, como fundamento del orden civil en la mejor república.

## 348. EL IUSNATURALISMO

Las doctrinas de Tomás Moro y de Juan Bodín implican ya el postulado de iusnaturalismo: el retorno de la organización política a su esencia racional. Pero este postulado queda aclarado y puesto de relieve por los auténticos fundadores del iusnaturalismo mediante el estudio del

estado de guerra. La guerra, en efecto, suspende la validez de las leyes positivas y los acuerdos entre estados; pero no puede suspender la eficacia de aquellas normas que están fundadas en la misma naturaleza humana y son, por tanto, inherentes a la comunidad humana en cualquier momento y también en ks relaciones de guerra. La consideración del estado de guerra permite separar del conjunto de las reglas jurídicas aquellas que no dependen de la voluntad y de las convenciones humanas, sino que se vinculan a la misma naturaleza racional del hombre. Se explica, pues, que precisamente de la consideración del estado de guerra hayan sido deducidas las reglas fundamentales y la naturaleza del derecho natural.

Alberico Gentile nació en Castello San Genesio el año 1552, se doctoró en la Universidad de Perusa y fue profesor de Derecho en Oxford; murió en 1611. En su obra *De jure belli* (1588) llega a formular el concepto de derecho natural partiendo del problema de si la guerra es o no conforme a tal derecho. Su respuesta es negativa. Todos los nombres son miembros de un único gran cuerpo que es el mundo y, por eso, están ligados por un amor recíproco. En esta originaria unidad radica el derecho natural, que es un instinto natural e inmutable. Por naturaleza, pues, el hombre no es enemigo de otro hombre y no se hacen la guerra. La guerra surge cuando los hombres se niegan a seguir su propia naturaleza. Pero hay una guerra justa, y es la defensiva, puesto que el derecho a la defensa es una regla eterna que, si bien no ha sido escrita, ha nacido con los hombres. Pero no son, en cambio, justas las guerras ofensivas y de religión: estas últimas porque la religión es de tal naturaleza, que nadie tiene que ser obligado a profesarla por la violencia, y por eso hay que considerarla libre (*De jure belli*, I, 9). Pero la guerra que es posible tan sólo en el ámbito de una comunidad humana, no suspende las reglas fundamentales de derecho, que son propias de toda comunidad y por eso naturales. El respeto a los prisioneros, a las mujeres y a los niños, a las ciudades, y el no hacer uso de armas fraudulentas, forman parte de estas reglas, que no son propias de un pueblo en particular, sino de toda la humanidad.

El principio de la soberanía popular fue por primera vez afirmado por Juan Althusio (*Althus*), nacido el año 1557 en una aldea del condado de Wittegenstein-Berlebufg. Fue profesor de la Universidad de Herborn y murió el 12 de agosto de 1638. En su *Política methodice digesta* (1603) recoge de Bodín la doctrina de que la esencia del estado consiste en la soberanía, que también considera única, indivisible e intransmisible. Pero esta soberanía, según Althusio, reside en el pueblo. Toda comunidad humana (*consociatio*) se constituye a través de un *contrato,* tácito o expreso, que la convierte en *corpus symbioticum*, en organismo viviente. Este contrato se funda en un sentimiento natural y es regulado por leyes (*leges consociationis*) que son, en parte, *leges communicationis*, o sea, concernientes a las relaciones recíprocas entre los miembros, y, en parte, *leges directionis et gubernationis*, que conciernen a las relaciones entre los varios miembros de la comunidad y el gobierno. El estado queda definido como "una comunidad pública universal por la cual ciudades y provincias se comprometen a poseer, constituir, ejercer y defender la soberanía (*jus regni)* mediante la mutua comunicación de cosas y de obras con fuerzas y gastos comunes" (*Pol.*, *9,* 1; ed. 1617, 114). La soberanía o *jus majestatis*

pertenece, pues, a la comunidad popular y es inalienable. El príncipe es solamente un magistrado cuyos poderes provienen del contrato. Al lado del príncipe o "sumo magistrado" están los *éforos*, que tienen el deber de ejercer, frente a él, los derechos del pueblo. Si el pueblo rescinde el contrato, el príncipe queda libre de sus obligaciones; pero si es el príncipe quien rompe el contrato, el pueblo puede proceder a la elección de un nuevo príncipe o una nueva constitución (*Ibid.*, 20, 19-21). Estos puntos de Althusio constituyen el precedente histórico de la doctrina de Rousseau (§ 496). Aun así Althusio se mantiene firme en la negación de la libertad religiosa. En su intransigente calvinismo considera que el estado tiene que ser también promotor de la religión, y, por tanto, ha de expulsar de su seno a los ateos y a los incrédulos.

Althusio es el primer representante de la filosofía jurídica de la Reforma. El mayor representante de esta filosofía es Hugo Grocio *(Groot, Grotius)*, nacido en Delf, Holanda, el 10 de abril de 1583. Jurista y político, participó en las luchas religiosas de Holanda y estuvo encarcelado cuando fue vencido el partido de los arminianos (llamado así por el teólogo Arminio), que él había defendido (1619). Al cabo de dos años consiguió escaparse, gracias a la astucia de su esposa; vivió en París y murió el año 1645 en Rostock. En una serie de obras teológicas (la principal es el *De veritate religionis christianae*, 1627) aspiró a superar los conflictos de confesiones religiosas con el reconocimiento del significado genuino del cristianismo. Al igual que Bodín, intentó hallar la paz religiosa. Esta se puede conseguir reduciendo la religión a sus principios naturales: la existencia de un Dios único, espíritu puro, la providencia y la creación. Su obra fundamental es el *De jure belli ac pacis* (1625), compuesta de una introducción y tres libros. El punto de partida de esta gran obra es la identificación de lo natural con lo racional: identificación fundada en el presupuesto de que la razón es la naturaleza propia del hombre. Tanto aquella identidad como este presupuesto, son tesis tomadas directamente de la doctrina estoica que había alimentado durante tantos siglos todas las especulaciones sobre la esencia del derecho y de la comunidad humana. Pero lo que constituye la originalidad de la obra de Grocio y puede servir para caracterizar la fase moderna del iusnaturalismo es la liberación del concepto de razón de toda implicación teológica: liberación expresada por Grocio en su frase famosa (que tanto escándalo movió) que las normas de la razón natural serían válidas aunque Dios no existiese. En este aspecto, la obra de Grocio tiende a fundar la teoría del derecho y de la política en general, como una pura ciencia racional deductiva, parecida a las matemáticas, constituida solamente por principios evidentes y por demostraciones necesarias.

Únicamente desde este punto de vista la teoría del derecho puede elevarse, según Grocio, a una auténtica universalidad, abstrayendo de todos los sistemas particulares de derecho positivo. "Así como los matemáticos consideran las figuras abstractas de los cuerpos, yo declaro querer tratar el derecho, prescindiendo de todo hecho particular" *(De jure b ac p.*, prólogo). La madre del derecho natural es la misma naturaleza humana, que conduciría a los hombres a buscar la mutua sociedad, aunque no tuviesen necesidad el uno del otro. Por eso el derecho que se funda en la naturaleza

humana "existiría aunque se admitiese lo que no se puede admitir sin delito: que Dios no existe o que no se cuida de los asuntos humanos" (*Ibid.*, 11). Porque procede por legítima deducción de los principios mismos de la naturaleza, el derecho natural se distingue del derecho de gentes (*jus gentium*) en que éste no nace de la naturaleza, sino del consentimiento de todos los pueblos, o de algunos de ellos, y está encaminado a la utilidad de todas las naciones.

Por su mismo origen, el derecho natural es propio del hombre, por ser el único ser racional, aun cuando se refiera a actos (como criar la prole) que son comunes a todos los animales (*Ibid.*, I, 1, 11). Grocio lo define como "el mandato de la recta razón, que indica la fealdad moral o la necesidad moral inherente a una acción cualquiera, según esté de acuerdo o en desacuerdo con la propia naturaleza racional". Las acciones a las que se refiere su mandato, son obligatorias o ilícitas de por sí, y por lo tanto se consideran necesariamente prescritas o prohibidas por Dios. En esto el derecho natural se diferencia, no tan sólo del derecho humano, sino también del derecho positivo divino; éstos no prescriben o prohiben las acciones que de por sí y por naturaleza propia son obligatorias o ilícitas; sino que las hacen ilícitas prohibiéndolas, y obligatorias, prescribiéndolas. El derecho natural es, pues, tan inmutable que ni siquiera puede ser variado por Dios. "Como Dios no puede hacer que dos y dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que por su intrínseca razón es malo no sea malo" (*Ibid.*, I, 1, 10). Por consiguiente, la verdadera prueba del derecho natural es la que se obtiene *a priori*, mostrando el acuerdo o desacuerdo necesario de una acción con la naturaleza racional y social. La prueba *a posteriori*, se toma de aquello que todos los hombres o los más civilizados admiten como legítimo; esta prueba es sólo probable y se funda en la presunción de que un efecto universal requiere una causa universal (*Ibid.*, I, 1, 12).

El derecho natural se distingue del derecho positivo en que éste no se origina de la naturaleza, sino de la voluntad, y puede ser humano o divino (*Ibid.*, I, 1, 13-15). Pero sólo el derecho natural proporciona el criterio de la justicia y de la injusticia: "Por injusto se entiende aquello que repugna necesariamente a la naturaleza racional o social" (*Ibid.*, I, 2, 1).

La guerra, según Grocio, no es contraria al derecho natural. El objeto de la guerra es la conservación de la vida de los miembros o la adquisición de lo que es necesario para la vida; y este fin lo dicta la misma naturaleza. Ni siquiera el uso de la fuerza es contrario a la naturaleza, la cual ha dado a todos los animales fuerzas suficientes para ayudarse o matarse unos a otros. Grocio distingue tres clases de guerras: la publica, la privada y la mixta. La pública es la que hace quien ejerce el gobierno; la privada es la que hace quien está privado de derecho jurisdiccional; la mixta es aquella en que una parte es pública y la otra privada (*Ibid.*, I, 3, 1). Precisamente de la consideración del derecho de guerra saca Grocio su análisis sobre la naturaleza del poder político. El sumo poder político (*summa potestas civilis*) es aquel cuya acción no está supeditada al derecho de otro, de modo que pueda ser anulado por el arbitrio de otra voluntad humana. Grocio se opone a la tesis de Althusio de que el sumo poder reside sólo en el pueblo y de que le sea lícito coaccionar y castigar a los reyes que usan mal de su poder. Admite, sin embargo, la tesis contractual, por la que cada comunidad

humana está fundada en un pacto originario. No niega que este pacto haya podido transferir la soberanía del pueblo al príncipe. 'Así como existen muchas maneras de vivir, unas mejores y otras peores, y cada cual puede escoger la que le plazca, del mismo modo el pueblo puede escoger la forma de gobierno que prefiera; y el derecho se mide, no por la excelencia de esta o «fe aquella forma (cosa sujeta a los juicios más diversos), sino por la voluntad del pueblo. Precisamente pueden existir causas por las que el pueblo renuncia por completo al derecho de mandar y se confía a otros; por ejemplo, cuando es regido por una ley que pone en peligro su vida y no puede encontrar quien lo defienda, o cuando está oprimido por la miseria y no puede conseguir de ninguna otra manera lo que necesita para su sustento" (*Ibid.*, I, 3, 8). Es, pues, posible y conforme al derecho natural que la soberanía sea íntegramente transferida del pueblo al príncipe. Pero también es posible que la misma sea transferida con determinadas condiciones y que el príncipe prometa a Dios y a los subditos observar algunas reglas a las que no estaría obligado sin esa promesa y, por tanto, no pertenecen al derecho natural y divino y al derecho de gentes, a cuya observancia todos los reyes están obligados, aun sin tal promesa. Esta limitación no implica que el príncipe reconozca la soberanía del poder popular y es perfectamente conciliable con su supremo poder (*Ibid.*, I, 3, 16). Grocio excluye el derecho por parte del pueblo a deponer al príncipe; pero admite que este principio pueda tener excepciones, en casos de extrema necesidad o en determinadas circunstancias. Y enumera los casos en que tal necesidad o tales circunstancias se verifican. Pueden ser determinadas por una cláusula del contrato en el que la soberanía ha sido transferida al príncipe, o por las condiciones de esta transferencia, siempre que el príncipe falte a tales cláusulas o condiciones (*Ibid.*, I, 4, 8-14).

En el pensamiento de Grocio, al derecho natural se une la religión natural, que también es tal, porque está fundada en la razón. "La verdadera religión, dice (*Ibid.*, II, 20, 45), que es común a todas las edades, se funda esencialmente en cuatro enunciados. El primero, que Dios existe y es uno. El segundo, que Dios no es ninguna de las cosas que se ven, sino muy superior a ellas. El tercero, que las cosas humanas son cuidadas por Dios y juzgadas con perfecta equidad. El cuarto, que Dios mismo es el autor de todas las cosas exteriores." Estos principios de la religión natural son tan racionalmente sólidos y refrendados por la tradición, que no pueden ser puestos en duda. Por tanto, no admitirlos constituye una culpa que puede ser castigada. Pero no pueden ser castigados los que no admiten nociones que no son igualmente evidentes, como, por ejemplo, que no puede existir más que un solo Dios, que Dios no es ni el cielo, ni la tierra, ni el sol, ni el aire, ni nada de lo que vemos; que el mundo no existe *ab aeterno* y que incluso la materia ha sido creada por Dios. Estas nociones se han obscurecido en muchos pueblos, y tal obscurecimiento no puede atribuírseles como culpa. En cuanto a la religión cristiana, añade a la religión natural muchas cosas que no pueden ser creídas a base de argumentos naturales, sino tan sólo con el fundamento histórico de la resurrección y de los milagros. Creer en el cristianismo solamente es posible con la ayuda misteriosa de Dios, y, por consiguiente, quererlo imponer con las armas es cosa contraria a la razón (*Ibid.*, II, 20, 48-49). Ni tampoco es posible

imputar como culpa a los cristianos opiniones que se fundan en la ambigüedad de la ley de Cristo, en cambio, serán castigados más justamente los que se muestran irreverentes hacia sus dioses o irreligiosos.

La obra de Grocio no representa tan sólo un grandioso intento para fundamentar racionalmente el mundo de la política y del derecho. Es también el primer acto de fe en la razón humana, la primera manifestación de la voluntad decidida, característica de la especulación moderna, de reconducir a la razón y de fundar en ella todos los aspectos esenciales del hombre y de' su mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 345. De las obras de Maquiavelo, véase la edición de Mazzoni y Casella, Florencia, 1929. P. Villari, *N. M. e i suoi tempi,* 3.ª ed, Milán, 1912: De Sanctis, *Storia della Lett. ital.*, II, Bari, 1912, 67-112; Meinecke, *Die Idee der Staatrason in der neuren Geschichte,* Munich-Berlín, 1924. Un Maquiavelo moralizador es presentado por Alderisio, *Maquiavelo,* Turín, 1930; G. Sasso, *N. M., storia del tuo pensiero politico*, Nápoles, 1958.

§ 346. Los *Recuerdos políticos y civiles* de Guicciardini, en *Opere inedite,* edic. Canestrini, Florencia, 1857; *Escritos autobiográficos y raros,* edic. Palmarocchi, Bari, 1936. Botero, *De ¡a razón de estado y de ¡as causas de la grandeza de la ciudad,* Venecia, 1589. Del último escrito, edición de M. De Bernardi, Turín, 1930.

§ 347. Tomás Moro, *De óptimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, edic. Lupton, Oxford, 1895. E. Dermenghem, *Th. Monis et les utopistes de la Renaissance*, París, 1927. J. Bodín, *Six livres de la république*, París, 1576; *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublium arcanis*, edic. Noack, 1857. Baudrillart, *J. B. et son temps*, París. 1853; Dilthey, *Análisis del hombre* cit., *passim.*

§ 348. Del *Dejure belli,* de Alberico Gentile, existe la reproducción moderna de la edición de 1612 por C. Philipson, Oxford, 1933. Solmi, De Francisci, Del Vecchio, Giannini, *Alberico Gentile,* en "Publicazioni dell'Istituto italiano di diritto internazionale", Roma, 1933. Althusius, *Politica methodice digesta et aexemplis sacris et profanis illustrata,* Herborn, 1603; Groninga, 1610. Otto Von Gierke, *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1880; trad. ¡tal. de A Giolitti, Turín, 1943. De Grocio: *Opera omnia theologica*, Amsterdam, 1679, Basilea, 1732. *De jure belli ac pacis,* París, 1625, 1632, 1646; Amsterdam, 1553. Hay una reproducción fotogràfica de la edición de 1646, por la Fundación Carnegie. Dilthey, ob. cit., II, 39 sigs. ; Hamilton Veerland, *H. G. the father of the modern science of international law*, Nueva York, 1917; Schlüter, *Die Theologie des H. G.*, Gotinga, 1909; Corsano, *U. G.*, Bari, 1948; P. Ottenwàlder, *Zur Naturrechtslehre des H. G.*, Tubinga, 1950; F. de Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di H. G.*, Florencia, 1967.

## CAPITULO III

# RENACIMIENTO Y PLATONISMO

### 349. CUSANO: LA DOCTA IGNORANCIA

El platonismo y el aristotelismo, que habían sido las dos corrientes fundamentales de la escolástica, se vuelven a encontrar también en el Renacimiento; pero se los hace volver otra vez a sus fuentes originarias y se los toma, en su autenticidad histórica, como medios de renovación del hombre y de su mundo. Las disputas en torno a la superioridad de una u otra orientación presuponen la exigencia común de restaurar su significado histórico originario, quitándoles las deformaciones y las incrustaciones que habían sufrido por obra de la escolástica. El antagonismo entre platónicos y aristotélicos, es, durante el Renacimiento, el antagonismo de dos inquietudes espirituales distintas. Platónicos son los que ponen en primer plano la exigencia del renacer religioso, y, por tanto, ven la vuelta al platonismo, considerado como síntesis de todo el pensamiento religioso de la antigüedad, como la condición de este renacer. Aristotélicos son ios que se dirigen principalmente al renacer de la actividad especulativa, y especialmente de la filosofía natural; éstos, en el retorno a la genuina ciencia de Aristóteles, ven la condición del renacer de una investigación natural libre y rigurosa. El renovador del platonismo en este sentido es Nicolás de Cusa, la personalidad filosófica más completa del siglo XV.

Nicolás Chrypffs o Krebs, nació en Cusa, cerca de Tréveris, Alemania, el año 1401. Su primera educación le fue dada en Deventer por los "hermanos de la vida común" que cultivaban el ideal de la llamada *devotio moderna*, y que se inspiraban sobre todo en la mística alemana (vol. I, § 327-29). Estudió en Heidelberg; luego, desde el 1418 al 1423, en Padua, donde trabó amistad con Pablo Toscanelli, que más tarde fue médico y astrónomo famoso. Se había orientado hacía los estudios jurídicos; pero por haber perdido su primer proceso se dedicó a la teología, y en 1430 fue ordenado sacerdote. En 1432 le llamó el Cardenal legado Julián Cesarini, que había sido su maestro en Padua, para participar en el Concilio de Basilea; por el concilio, que debía decidir, entre otras cosas, la unión de la Iglesia latina con la griega, fue enviado a Grecia, desde donde volvió a Italia con los pensadores y teólogos griegos más significados de la época. Esto le permitió contraer una gran familiaridad con la lengua griega y con los clásicos griegos y, sobre todo, conocer directamente algunas obras de Platón, de las que extrajo su inspiración fundamental. Nombrado cardenal (1448) y obispo de Bressanone (1450) chocó con el duque del Tirol, Segismundo, que lo tuvo

en la cárcel durante varios años. Murió lejos de su diócesis, en Todi, Umbría, el 11 de agosto de 1464. En el viaje de regreso, desde Grecia, tuvo la inspiración de su doctrina fundamental, la de la docta ignorancia *(De d. ign.*, III, 12), que expuso en sus dos obras principales: *De docta ignorantia* y *De coniecturis* 1440. A éstas siguieron numerosos escritos: *De quaerendo Deum* y *De filiatione Dei* (1445), *De dato patris luminum* (1446), *De genesi* (1447), *Apologia doctae ignorantia* (1449), *De idiota* (1450), *De novissimis diebus* (1453) *De visione Dei* (1453), *Complementum theologicum* (1454), *De beryllo* (1458), *De ppssest* (1460), *De non aliud* (1462), *De venatione sapientiae* (1463), *De apice theoriae, De ludo globi* (1464) y *Compendiimi* (1464). Además, compuso Cusano obras de geometría y de matemáticas y de cuestiones teológicas.

El punto de partida de Cusano es una precisa determinación de la naturaleza del conocimiento. Cusano toma como modelo el conocimiento matemático. La posibilidad del conocimiento reside en la *proporción* entre lo desconocido y lo conocido. Se puede juzgar de aquello que aún no se conoce sólo en relación con aquello que ya se conoce; pero esto solamente es posible si aquello que aún no se conoce posee cierta *proporcionalidad* (o sea, homogeneidad o conveniencia) con lo que se conoce. El conocimiento es tanto más fácil cuanto más cercanas están las cosas que se investigan de las conocidas. Por ejemplo, en matemáticas, las proposiciones que se derivan más directamente de los primeros principios evidentes en sí, son las más fáciles y conocidas, mientras que las menos sabidas y más difíciles son aquellas que se alejan de los primeros principios. De éstos se desprende que cuando aquello que es ignoto y se busca no tiene ninguna proporción con el conocimiento que poseemos, escapa a toda posibilidad de conocimiento y lo único que se puede hacer es proclamar frente a ello la propia ignorancia. Este reconocimiento de la ignorancia, este saber que no se sabe, que Cusano relaciona con la antigua sabiduría de Pitágoras, de Sócrates, de Aristóteles y con la sabiduría bíblica de Salomón (*Ecles.*, I, 8), es la *docta ignorancia.* La actitud de la docta ignorancia es la única posible frente al ser como tal, o sea, frente a Dios. En efecto, Dios es el grado máximo del ser y, en general, de la perfección, es "aquello respecto a lo cual nada puede ser mayor '. Dios, como había dicho Duns Escoto (vol. I, § 306), es lo infinito; y entre lo infinito y lo finito no existe proporción. El hombre puede acercarse indefinidamente a la verdad por grados sucesivos de conocimiento; pero como 'estos grados serán siempre finitos y la verdad es el ser en su grado infinito, la verdad escapará necesariamente a todo esfuerzo tendente a comprenderla. Entre el conocimiento humano y la verdad hay la misma relación que existe entre los polígonos inscritos y circunscritos y la circunferencia: multiplicando indefinidamente los lados de tales polígonos, se aproximarán indefinidamente a la circunferencia; pero jamás se identificarán con ella. La verdad, en lo que tiene de absoluto y necesario, estará siempre más allá del conocimiento, que es la mera posibilidad de establecer proporciones definidas *(De d. ign.*, I, 3). Y el *máximo* absoluto, así como el *mínimo* absoluto, escapa al conocimiento. Este se mueve en el ámbito de lo que es susceptible del más y del menos; pero el mínimo absoluto escapa al más y al menos porque es aquello respecto a lo que no puede haber menos. El máximo absoluto y el mínimo absoluto coinciden

porque entrambos pertenecen al dominio de la necesidad y de la plena actualidad, mientras el dominio del más y del menos en que se mueve el conocimiento humano en todos sus grados, es el de la posibilidad y de la potencialidad (*Ibid.*, I, 4).

En estas tesis fundamentales de Cusano confluyen ks dos últimas manifestaciones de la filosofía medieval: el ockhanismo y el misticismo germano. El ockhamismo había proclamado ya la imposibilidad para el hombre del acceso a la realidad divina, y el misticismo germano había buscado este acceso fuera del conocimiento, en la fe, recurriendo a la teología negativa del seudo Dionisio Areopagita. Como veremos, este último atisbo se encuentra también en Cusano. Pero Cusano no parte, como Ockham, del empirismo; su postulado es metafísico y esta adscrito al platonismo original. Tal postulado es la inconmensurabilidad (la no-proporcionalidad) entre el ser como tal y el conocimiento humano: o sea, la trascendencia absoluta del ser, que encierra un *valor* o una *norma* ideal para el hombre, pero que nunca pudo ser alcanzado y poseído en su totalidad. Cusano ha renovado el platonismo precisamente en su tesis fundamental, que establece el principio de ia realidad y del conocimiento en una perfección ideal, que realidad y conocimiento no alcanzan nunca.

### 350. CUSANO: EL MUNDO DE LA CONJETURA

Pero después de haberle enseñado a Cusano la trascendencia del ser respecto al mundo, Platón le enseñó también el *retorni al mundo.* La alteridad del mundo y del hombre respecto al ser, no implica la condenación total del mundo y del hombre, ni la negación de todo su valor. Por haber hecho revivir igualmente este segundo aspecto del platonismo, Cusano se aproxima tanto al espíritu del antiguo filósofo como se aleja del platonismo medieval. Después de haber separado del mundo a Dios, como absoluto máximo, lo reencuentra en el mundo; después de haber separado de la verdad el conocimiento humano, vuelve a encontrar la verdad en el conocimiento humano justamente en virtud de esta separación. El saber que no reconoce a Dios es el principio de su conocimiento; y, en general, la docta ignorancia, el saber que no se sabe, es el principio y el fundamento de todo conocimiento humano. Para designar este último, Cusano adoptará el término *conjetura,* que traduce la εἰχασία platónica (*Rep.*, 511 *e*; vol. I § 52), definiéndola como "la aseveración positiva, que participa, a través de la alteridad, de la verdad como tal" *(De conjecturis*, I, 13). La conjetura es un conocimiento *por alteridad* o sea un conocimiento que remite esencialmente a lo distinto de sí, a la verdad como tal, pero que, precisamente por tal referencia, está en relación con la misma verdad y participa de ella. La alteridad del conocimiento respecto a la verdad sirve para fundamentar el valor del mismo, que entra en relación con ella precisamente por esa alteridad. Con tal que reconozca sus límites y se funde en ellos el conocimiento humano es, por lo tanto, válido; y deja de serlo cuando no es ignorancia docta, eso es, cuando olvida su propia alteridad respecto a lo verdadero, que es su única participación posible en lo verdadero.

En cuanto al mundo, considerado *en* su alteridad con Dios, implica necesariamente una relación con Dios y hasta su identidad con El. El mundo, según Cusano, es un *Dios contraído.* Las palabras contraído y contracción (*contractio*) son evidentemente tomadas de Duns Escoto (vol. I, § 305), que las había empleado para indicar el determinarse y el concretarse la sustancia común en el individuo. Cusano las emplea en sentido análogo. El universo es lo máximo, la unidad, lo infinito, como Dios; pero es un máximo, una unidad, un infinito que se *contrae*, es decir, que *se* determina y se individualiza en múltiples cosas singulares. Dios, que es la esencia absoluta del mundo, está en el mundo considerado como unidad y no en las cosas; el universo, que es la esencia contraída de las cosas, está en las cosas de modo contraído, esto es, multiplicado y diferenciado por su multiplicidad y su diferencia. De aquí se deduce que Dios, que es la esencia (*quidditas*) del sol y de la luna (como de todas las otras cosas), no es ni el sol ni la luna; pero el universo, que es la esencia contraída, es sol en el sol, luna en la luna; su identidad se realiza en la diversidad, y su unidad en la pluralidad; y en este sentido está contraído *(De d. ign.,* II, 4). Pero esta relación entre Dios y el mundo, que presupone la misma trascendencia de Dios respecto al mundo, significa que todo lo que se puede encontrar en el mundo existe en su necesidad y en su verdad en Dios. En este sentido, Dios es la complicación (*complicatio*) de todas las cosas. En efecto, Dios es identidad, igualdad, simplicidad; pero estas tres cosas son la *complicatio* de la diversidad, de la desigualdad, de la división. Por otra parte, es también la *explicatio* o sea, el desarrollo de la identidad en la diversidad, de la igualdad en la desigualdad, de la simplicidad en la divisibilidad. Por su explicación Dios está en todas las cosas, si bien permanece absolutamente mas allá de ellas por su unidad inmuítiplicable.

En sus especulaciones ulteriores Cusano insistió una y otra vez sobre uno y otro aspecto de esta relación entre Dios y el mundo. En el *De conjecturis*, en el *De idiota* y en el *De visione Dei* acentúa la inaccesibilidad de la trascendencia divina, afirmando que la única fórmula para expresarla es la de la *coincidencia de los opuestos:* coincidencia del máximo y del mínimo, de la complicación y de la explicación, del todo y de la nada, del crear y de lo creado. Pero esta coincidencia no puede ser entendida ni alcanzada por el hombre, y así Dios está más allá de todo concepto humano, como el infinito absoluto respecto al cual son inútiles todos los pasos para acercarse a él. Pero en el *De non aliud* (1462) reconoce en la expresión *non aliud* aquello que más se presta a expresar la trascendencia divina. Significa, en efecto, que Dios no es esta ni cualquier otra cosa, y que, por eso, no puede ser conocido y determinado mediante ninguna cosa distinta de él mismo. Pero la fórmula expresa también que Dios determina todo lo que es distinto de El, y por esto facilita la comprensión de la esencia del mundo. Esta pone de manifiesto, por consiguiente, no sólo la alteridad del mundo respecto a Dios, sino también la conexión del mundo con Dios; y sobre esta conexión insisten los demás escritos de Cusano. En el *De possest* ve tal conexión en el concepto de posibilidad *(posse).* Todo lo que es, *puede ser* lo que es. Esto vale también para la realidad absoluta, esto es, Dios: también ella puede ser. Pero en ella, el poder ser no precede al ser actual: el poder ser, la realidad absoluta y la relación entre lo uno y lo otro son en ella igualmente eternos.

En el *De venatione sapientiae* Cusano distingue el poder hacer *(posse faceré)*, el poder llegar a ser *(posse fieri)* y el poder ser hecho *(posse factum)*. El poder llegar a ser precede al poder ser hecho; pero el poder hacer precede al poder llegar a ser; así pues, el poder hacer es el principio y el fin de la posibilidad de todo lo que deviene y es creado. Es todo lo que puede ser, y, por tanto, no puede ser ni mayor ni menor, es el máximo absoluto y el mínimo absoluto, y no puede ser nada más. Por eso es la causa eficiente, la causa formal o ejemplar y la causa final de todo, el principio y el fin de cada cosa creada *(De ven. sap.*, 39). Aquí el concepto de posibilidad sirve a Cusano para probar y garantizar igualmente la trascendencia de Dios como *posse faceré* frente a lo creado y su inmanencia en ello como fundamento del *posse fieri* y *posse factum*. En el *De ápice theoriae* el mismo concepto de posibilidad es reconocido como el camino más directo e inmediato para un conocimiento de Dios dentro de los límites de la docta ignorancia. *Sapientia clamat in plateis*, había dicho Cusano en el *De idiota* (I, fol. 75 v.): la verdad se revela en las expresiones más sencillas y más comunes usadas por todos. También el jovencito y el niño saben qué significa la posibilidad cuando dicen poder correr, poder hablar o poder comer. Ninguna noción es más fácil y cierta que la del *posse,* sin la cual no existe la realidad ni el bien; ella, pues, abre el camino para entender la misteriosa esencia de la realidad absoluta.

De este modo, tomando como punto de partida la docta ignorancia, es decir, los límites conscientemente reconocidos y aceptados del saber humano, Cusano llega a restablecer en cierto modo, sobre estos mismos límites, una relación entre Dios, por un lado, y el mundo y el hombre por el otro, y esta relación le permite una nueva valoración del hombre.

### 351. CUSANO: LA DOCTRINA DEL HOMBRE

La doctrina de la docta ignorancia implica que el hombre no puede lanzarse al conocimiento de Dios sin tener en cuenta los límites de su subjetividad; pero implica también que en tales límites puede conseguir un conocimiento de Dios, cuya validez queda garantizada por la íntima relación que subsiste entre el hombre y Dios. La vieja doctrina de la semejanza entre la mente divina y la mente humana, es renovada por Cusano en el sentido de que el hombre puede volver a hallar en los límites de su subjetividad el verdadero rostro divino. Y precisamente el verdadero rostro divino no está determinado cuantitativa ni cualitativamente, ni según el tiempo, ni según el espacio: es la forma absoluta, el rostro de todos los rostros. Se parece a aquellos retratos que parece dirijan su mirada al observador, en cualquier parte que se halle. Quien mira a Dios con amor ve su rostro que le está mirando amorosamente; quien lo mira con ira ve también su rostro airado; y lo ve lleno de alegría quien lo mira con alegría. La subjetividad humana tiñe de su color el rostro de Dios, como una lente de color tiñe de su tinte los objetos observados. Pero precisamente en esta multiplicidad de rostros divinos, precisamente en este multiplicarse de los aspectos de Dios según la actitud subjetiva de quien lo busca, está la revelación de Dios en su verdad. Dios no puede revelarse más que a través de la subjetividad del hombre; y

esta subjetividad no es impedimento para la búsqueda de Dios, sino su condición *(De vis. Dei,* 6). La subjetividad humana es reconocida aquí por Cusano en su pleno valor; para acercarse a Dios el hombre no debe negarla ni aboliría, sino reforzarla y desarrollarla. Es una fuerza asimiladora que se convierte en sensibilidad ante las cosas sensibles, y en razón ante las cosas racionales *(De id.*, III, 7). Es una simiente divina que con su fuerza recoge en sí (*complicans*) los ejemplares de todas las cosas; y ha sido puesta en la tierra para que pueda dar sus frutos y desarrollar por sí conceptualmente la totalidad de las cosas (*Ibid.*, III, 5). La subjetividad humana es actividad, capacidad de iniciativa y de desarrollo, posibilidad de adquisiciones siempre nuevas en el terreno del saber. "La naturaleza intelectual del hombre, dice Cusano (*Excitationes*, V), es capaz de Dios porque es potencialmente infinita: puede de hecho entender siempre algo más." Y es también el principio de toda valoración, e incluso la condición misma del valor. No es la inteligencia la que crea el valor; pero sin la inteligencia no habría manera de valorarlo, y por tanto todas las cosas creadas carecerían de valor. Si Dios quiso que a su obra fuese atribuido un valor, tuvo que crear la inteligencia humana, que es la única que puede apreciarlo *(De ludo globi,* II). Por eso el hombre no tiene necesidad de romper los límites de su subjetividad para elevarse a Dios. A las preguntas: ¿cómo es posible alcanzar a Dios? , ¿cómo el hombre puede obtener en sí a Dios, que está todo en todo? , el hombre recibe de Dios mismo la respuesta: *Sé tuyo y yo seré tuyo.* Aquí está la verdadera libertad del hombre. El hombre, si quiere, puede pertenecerse a sí mismo; y solamente si él es de sí mismo, Dios será suyo. Por eso Dios no lo necesita; pero espera que el hombre se decida a ser de sí mismo *(De vis. Dei, 7).* Así, el último resultado de la docta ignorancia, es decir, del reconocimiento de la absoluta trascendencia de Dios, es el llamamiento divino al hombre para que se decida libremente a ser de sí mismo, a reconocerse en la propia limitación, a aceptarla y realizarla hasta el final. Tan sólo si no se niega a sí mismo, sólo si acepta libremente ser lo que es, el hombre se sitúa en la auténtica relación con Dios, y Dios es *suyo* como él es de sí mismo. El límite que la docta ignorancia reconoce al hombre de este modo se convierte, no en la negación, sino en el fundamento del valor humano.

La criatura es un "Dios ocasionado" o un "Dios creado" que no puede aspirar a ser nada más que ser lo que es, y sólo de esta manera llega en cierto modo a reproducir la infinitud de Dios *(De d. ign.*, II, 2). El valor que la criatura posee dentro de sí, en su limitación, es claramente manifestado por la encarnación del Verbo; el cual, adquiriendo la naturaleza humana, que recoge y unifica en sí todas las cosas, ha ennoblecido y elevado, junto con el hombre, a todo el mundo natural (*Ibid.*, III, 2). Así, para Cusano, el misterio de la encarnación es la expresión de la unión que liga la naturaleza finita del hombre, precisamente en cuanto finita, a la naturaleza infinita de Dios: es la demostración del valor de la subjetividad humana basada precisamente en los límites reconocidos y aceptados por la docta ignorancia.

### 352. CUSANO: LA NUEVA COSMOLOGÍA

El principio de la docta ignorancia lleva a Cusano a una nueva concepción del mundo físico que, por un lado, tiene relación con las investigaciones de los últimos escolásticos, y especialmente de Ockham, y por otro, preludia directamente la nueva ciencia de Kepler, Copérnico y Galileo. En primer lugar, el reconocimiento del límite propio de la realidad y del valor del mundo induce a Cusano a negar que una de sus partes, la celeste, posea una perfección absoluta y, por tanto, sea ingenerable e incorruptible. Esta doctrina ya había sido negada por Ockham, pero el Cardenal de Cusa la destruyó definitivamente. Afirmaba Aristóteles, y en ello le siguieron en la Edad Media todos los filósofos, que existía una separación entre la sustancia celeste o éter, dotada de movimiento circular perfecto y la sustancia elemental de los cuerpos sublunares, sujetos al nacimiento y a la muerte. En efecto, Cusano no puede conceder a ninguna parte del mundo el privilegio de la perfección absoluta: todas las partes del mundo tienen el mismo valor y todas se acercan más o menos a la perfección; pero ninguna la alcanza porque solamente es propia de Dios.

El mundo no tiene un centro y una circunferencia como había supuesto Aristóteles. Si los tuviera y su comienzo y su fin estuvieran en él, fuera del mundo habría otro espacio y otra realidad privados de toda verdad. Tan sólo Dios es el centro y la circunferencia del mundo; pero es un centro y una circunferencia no corpóreos, sino ideales, que significan sólo que todo el mundo se recoge en él (*complicans*) y que él está en todo el mundo (*explicans*). De la estructura del mundo sólo podemos decir que "tiene el centro por doquier y la circunferencia en ningún lugar, puesto que circunferencia y centro son Dios, que está en todas partes y en ningún lugar" *(De d. ign.*, II, 12). Por eso, si no se puede considerar el mundo como infinito (en efecto, sólo Dios es infinito), tampoco puede considerarse como finito, puesto que carece de límites espaciales que lo encierren (*Ibid.*, II, 11).

Así pues, la Tierra no está en el centro del mundo; por eso no puede estar privada de movimiento. No es esférica, aunque tiende a la esfericidad, puesto que la esfericidad perfecta no puede ser alcanzada por las cosas creadas, como no puede obtenerse el máximo absoluto: por cada cosa de forma esférica que haya, existe otra de forma esférica más perfecta. El movimiento que la anima es circular, aunque por la misma razón no sea perfectamente circular. Pero esto no implica que sea la más vil y baja de todas las cosas creadas. Es una noble estrella, que tiene luz, calor e influencia distinta de las demás estrellas. La generación y la corrupción que en ella se verifican, probablemente también se verifican en los demás astros; y también estos astros, quizás, están habitados por seres inteligentes de una especie diferente de la nuestra. El Sol no es distinto de la Tierra. Si pudiéramos entrar en él, debajo de su luz, aparecería a nuestros ojos una tierra central, rodeada por una zona acuosa, luego por un aire más puro que el nuestro, finalmente, por una zona ígnea superficial; estas cuatro esferas sucesivas se comportarían como los cuatro elementos terrestres. Por otro lado, si un hombre se hallara fuera de la

Tierra, la vería resplandecer como el Sol. Y si a la Luna no la vemos tan luminosa como al Sol, es debido al hecho de que estamos demasiado cerca de la misma, casi en su región del agua (*Ibid.*, II, 12).

Los movimientos que se verifican en la Tierra, como en cualquier otra parte del mundo, tienen por objeto salvaguardar y garantizar el orden y la unidad del todp. En vista de este objetivo, los cuerpos pesados tienden a la tierra, los cuerpos ligeros hacia lo alto, la tierra a la tierra, el agua al agua, el aire al aire, el fuego al fuego, el movimiento del todo tiende, en lo posible, al movimiento circular, y toda figura tiene figura esférica, como puede verse en las partes de los animales y de los árboles y en el cielo (*Ibid.*, II, 12). Quizás esté aquí la primera formulación del principio de gravedad. La concepción del mundo salía de la obra de Nicolás Cusano completamente renovada. Volvía a considerar también la teoría del *impetus* que los filósofos de la escuela ockhamística (vol. I § 325) habían formulado para explicar el movimiento de los cielos y el de los proyectiles, negando el principio aristqtélico de que el motor debe acompañar al móvil en su trayectoria, y admitiendo de este modo la ley de la *inercia*, que es uno de los fundamentos de la mecánica moderna. Todo cuerpo, como la pelota lanzada por el jugador, persevera indefinidamente en su movimiento, hasta que el peso u otros obstáculos la hayan frenado o parado (*De ludo globi*, I). La mecánica de Leonardo da Vinci halló su inspiración en Nicolás de Cusa.

## 353. EL PLATONISMO ITALIANO

Mientras Cusano iba elaborando su filosofía que, al renovar el platonismo, renovaba también la concepción del hombre y de su mundo, se desarrollaba en Italia la polémica alrededor del platonismo y su valor comparativo respecto al aristotelismo. Esta larga polémica había sido iniciada por Jorge Gemisto Pletón, nacido en Constantinopla hacia el año 1355, muerto en el año 1450. Llegado a Italia para participar en el concilio de Florencia, donde debía decidirse la unión de la iglesia griega con la latina, fue de los que promovieron en Italia el conocimiento de la lengua griega, y, por tanto, el estudio directo de las obras clásicas. Gemisto era partidario de una unificación total de las creencias religiosas sobre la base del platonismo. Veía en Platón al hombre en cuyo nombre la humanidad podía volver a encontrar su unidad religiosa, y, por lo tanto, la paz; y con este espíritu compuso la *Comparación de las filosofías de Platón y de Aristóteles* (alrededor del año 1440), que motivó una larga y áspera polémica en la que eran exaltadas alternativamente las figuras de Aristóteles y Platón. La esperanza de la unificación de las religiones no era un sueño aislado de Gemisto. El mismo Nicolás de Cusa, algunos años después, en *De pace fidei* (1454) expresaba la misma esperanza e invocaba a Dios para que concediese a los hombres que le venerasen en una única religión, aunque hubiera de subsistir la diversidad de ceremonias y de ritos. Cusano fundaba especulativamente su esperanza en la doctrina que hemos expuesto (§ 351) de la diversidad de los rostros divinos. Gemisto la funda sobre un revivir del platonismo, en el que, sin

embargo, ya no veía la doctrina original de Platón, sino la de los neoplatónicos y neopitagóricos de la filosofía helenística (vol. 1, § § 117 y sigs.) enlazada con elementos orientales a los que explícitamente Gemisto se adhirió. En efecto, entre sus obras figura un comentario a los llamados *Oráculos caldeos* que atribuye a Zoroastro, pero que, en realidad, son una mezcla de tesis pertenecientes al neoplatonismo siríaco (vol. I, § 12.5). La obra de Gemisto no tiene más importancia que la de expresar la convicción, propia del Renacimiento, de que la renovación del hombre y su vida religiosa y social puede conseguirse solamente gracias al retorno a las doctrinas filosóficas de los antiguos.

Las ideas religiosas de Gemisto fueron combatidas por Genadio, teólogo de la iglesia oriental, también participante del concilio de Florencia, por Teodoro Gaza y por Jorge de Trebisonda, el cual compuso en contra suya un escrito titulado *Comparación de las filosofías de Aristóteles y de Platón* (sobre ello, § 360). En defensa de Gemisto, intervino Basilio 'Besarión (nacido en Trebisonda el año 1403, muerto en Rávena en el año 1472) con un escrito titulado *Contra un calumniador de Platón.* La preocupación principal de Besarión es la de no condenar a Aristóteles para defender a Platón, sino demostrar, dentro de lo posible, el acuerdo fundamental de los dos. La superioridad de Platón frente a Aristóteles estriba, según Besarión, en el hecho de que, más que Aristóteles, Platón se ha acercado a la verdad revelada del cristianismo, aun sin alcanzarla de lleno. Pero Besarión quiere explícitamente retrotraer las doctrinas, tanto de Platón como de Aristóteles, a su significado genuino; y este objetivo es también el de sus numerosas traducciones: la de la *Metafísica* de Aristóteles, la de los *Memorables* de Jenofonte, de los fragmentos de Teofrasto.

El interés por la filosofía de Platón, que produjeron estas discusiones, originó la fundación en Florencia de la Academia Platónica. La iniciativa se debió a Marsilio Ficino y a Cosme de Médicis, y reunió un círculo de personas que veían la posibilidad de renovar al hombre y la vida religiosa y social volviendo a las doctrinas genuinas del platonismo antiguo. Los secuaces de la Academia, y de un modo especial Marsilio Ficino y Cristóbal Landino, veían en el platonismo la síntesis de todo el pensamiento religioso de la antigüedad, y, por lo tanto, también del cristianismo, y por ello la más alta y verdadera religión posible. En efecto, la doctrina de Platón era considerada por Ficino (*Probemium ad Merc. Trism.*, p. 1836) como la última y mas perfecta manifestación de aquella teología iniciada por Mercurio Trismegisto y continuada y desarrollada por Orfeo y Pitágoras. El acuerdo entre esta teología y el cristianismo se explicaba reconociendo una fuente común de las doctrinas de Platón y de Moisés, fuente contenida en la enseñanza de Mercurio Trismegisto, que habría sido el núcleo de toda la teología posterior. Así pues, el retorno al platonismo para los secuaces de la Academia platónica no significaba un retorno al paganismo, sino más bien una renovación del cristianismo, con su reducción a la fuente originaria, que habría sido precisamente el platonismo. A este retorno a lo antiguo se añade otro aspecto de la Academia platónica, el anticlericalismo. Contra las pretensiones de supremacía política del Papado, la Academia platónica sostenía un retorno a las ideas imperiales de Roma, y, por tanto, hacía muy a menudo objeto de comentarios y de discusiones el *De monarchia*, de

Dante. Entre los miembros de la Academia, además de los numerosos literatos y doctos de la época que se reunían alrededor de Lorenzo el Magnífico y de Ficino, ocupa un lugar preeminente Cristóbal Landino, que vivió entre el 1424 y el 1498. En las *Disputationes camaldulenses*, en *De vera nobilitate* y en *De nobilitate animae,* diálogos en los que hablan los personajes de la Academia, se exponen y defienden las doctrinas de Ficino. Pero la figura que constituyó el centro animador de la Academia fue Marsilio Ficino.

## 354. FICINO: EL ALMA COPULA DEL MUNDO

Marsilio Ficino nació en Figline, en Valdarno, el 19 de octubre de 1433 y cursó sus estudios en Florencia y en Pisa. Entró en relación con Cosme de Médicis, el cual le animó, le ayudó y le confió el encargo de traducir a Platón. En su torre de Careggi, que le fue regalada por Cosme, Ficino se dedicó durante muchos años al estudio y a la difusión del platonismo reuniendo a su alrededor el círculo de amigos y discípulos que constituía la Academia platónica. Cuando enfermó gravemente en 1474, en vano buscó consuelo, como él mismo relata (*Ep.*, I, fol. 644), en la filosofía y en los escritores profanos; y solamente se curó después de haber hecho un voto a María. Entonces decidió poner su actividad filosófica al servicio de la religión y formuló claramente el principio directivo de su especulación: la unidad intrínseca de la filosofía y de la religión. En los últimos años de su vida asistió a las contiendas que hicieron estragos en Florencia y al intento de Savonarola, al que fue hostil. Murió el 3 de octubre de 1499 y fue sepultado en Santa María del Fiore. Ficino, aún joven, compuso un tratado *De voluptate* (1457). El primer escrito compuesto después de la crisis fue el *De christiana religione* (1474), redactado primero en italiano y luego en latín. En 1482 salió la *Theologia platónica;* el año 1489 el *De vita*; en 1492 salieron los 12 libros de *Epístolas* que, en realidad, son un conjunto de ensayos y de opúsculos. Son importantes los comentarios a Platón, y especialmente al *Banquete.* Tradujo al latín los diálogos de Platón, las *Enéadas* de Plotino y numerosas obras de escritores griegos: Atenágoras, Jámblico, Proclo, Porfirio, Psello, Jenócrates, Sinesio, Espeusipo, Pitágoras y Hermias.

El objeto declarado de la especulación de Ficino es el de renovar y promover la unión entre la religión y la filosofía. Esta unión existió, en las épocas antiguas, en todos los pueblos en los que religión y filosofía tuvieron un gran florecimiento. Su separación ha determinado la decadencia de la religión, que se ha convertido en superstición ignorante, y la decadencia de la filosofía, que se ha convertido en iniquidad y malicia. La renovación de la religión y de la filosofía juntas se puede alcanzar solamente restableciendo su relación vital, y para este fin es necesario dirigirse al platonismo, en el cual el nexo entre religión y filosofía ha sido más estrecho y que, por tanto, permite hacer revivir en su fecundidad este nexo *(Delia rel. crist.*, proem. II; *Theol. plat.*, proem.; *In Plotin.*, proem.). El título mismo de la obra principal de Ficino expresa su intento; la *Theologia platónica* tiene por objeto renovar la especulación cristiana, unificándola con el platonismo.

Pero una especulación comprendida de este modo necesariamente ha de tener por centro al hombre. La teología medieval no tiene más objeto que Dios; pero la teología, tal como la entiende Ficino, tiene verdaderamente por objeto al hombre, puesto que la única finalidad de la especulación religiosa, o de la religión filosófica, es la renovación del hombre. El significado que Ficino atribuye a la redención, confirma esta centralidad del hombre. La redención es una *reformatio*, una reforma o una renovación, por la que en el hombre y a través del hombre, toda la naturaleza creada es restablecida en su verdadera forma y conducida otra vez hacia Dios, Ficino observa que para la divinidad reformar las cosas deformes es una tarea no menos importante que la de formarlas al principio. Con la redención Dios "declaró e hizo que no hubiese en el mundo nada deforme, nada despreciable, ya que unió al rey del cielo las cosas terrenas y así, de algún modo, las adecuó a las cosas celestes" (*De christ. rel.*, 18). Así pues, en el hombre está el centro y el nudo de todo el ser.

Se puede afirmar que toda la especulación de Ficino gira alrededor de la centralidad del hombre en el mundo. Cuanto existe está comprendido en uno de estos cinco grados: el cuerpo, la cualidad, el alma, el ángel y Dios. El alma está en medio, y por eso es la tercera esencia o esencia media; tanto ascendiendo desde el cuerpo a Dios, como descendiendo de Dios al cuerpo, se encuentra en el tercer grado. Como tal, es el nudo viviente de la realidad. Dios y el cuerpo son muy distintos el uno del otro y constituyen los dos extremos del ser. El ángel no une estos dos extremos, porque está todo vuelto hacia Dios y olvida los cuerpos. Ni siquiera la cualidad los une, porque inclina hacia el cuerpo y descuida las cosas superiores. El alma alcanza las cosas superiores sin olvidar las inferiores; es inmóvil como aquéllas, móvil como éstas; concuerda con las unas y con las otras y desea ambas. Moviéndose hacia un extremo, no abandona el otro; y así es la verdadera *cópula del mundo* (*Theol. plat.*, III, 2). Se inserta en las cosas mortales sin ser mortal, porque se inserta íntegra y no dividida, y del mismo modo, íntegra y no dispersa, se retrae. Mientras rige los cuerpos, se adhiere a lo divino, y de esta manera no es compañera, sino señora de los cuerpos. Simultáneamente, es todas las cosas, porque tiene en sí la imagen de las cosas divinas, de las que depende, y las razones o ejemplares de las cosas inferiores, que en cierto modo ella misma produce. Ficino la llama el centro de la naturaleza, la intermediaria de todas las cosas, la cadena del mundo, el rostro del todo, el nudo y la cópula del mundo (*Ib.*, III, 2).

Por esta su naturaleza, el alma es necesaria a la economía y al orden del mundo: por tanto, debe ser indestructible. Ficino reproduce todos los argumentos aducidos por Platón y por los neoplatónicos en apoyo de tal indestructibilidad; pero el argumento principal, que más íntimamente se relaciona con la naturaleza que él atribuye al alma, es el que se funda en su participación en lo infinito. El alma es capaz de medir el tiempo y de dividirlo, de remontar indefinidamente el curso del tiempo hacia el pasado y de extenderlo infinitamente hacia el futuro. Es ella quien descubre y define la infinitud del tiempo y es la verdadera medida de dicha infinitud. Pero la medida debe ser proporcional a lo que mide: el alma misma debe ser, pues, infinita como medida del infinito (*Ib.*, VIII, 16). Y, en efecto, esta infinitud se revela en sus mismas aspiraciones. Poseer ciertas cosas, alcanzar cierto

placer basta para satisfacer todos los demás seres animales. El hombre es el único que no se calma nunca y nunca está contento con lo que posee (*Ib.*, XIV, 7). Al lado de este carácter de infinitud que distingue al hombre de las demás criaturas, existe el otro, que distingue de igual manera al hombre, de la *libertad.* Ficino admite un triple orden divino del mundo: la *providencia,* que es el orden que gobierna los espíritus; el *hado,* que es el orden que gobierna los seres animados; la *naturaleza,* que gobierna los cuerpos. Pero el hombre es libre, porque, aun participando de estos tres órdenes, no está determinado por uno solo de los tres. Su naturaleza media le permite participar del uno o del otro, según su libre elección, pero sin estar sometido a su determinismo. Participa de estos tres órdenes de manera no pasiva, sino activa: participando de la providencia se gobierna, siguiendo el ejemplo del gobierno divino, a sí mismo, gobierna su casa, al estado y a los animales. Participando del hado con la imaginación y la sensibilidad (que lo vinculan a los otros anímales) gobierna al hado mismo, y participando de la naturaleza, adquiere el dominio sobre los cuerpos. Por eso es libre de necesidad y sigue libremente unas veces ésta, otras aquella ley, sirviéndose de la misma como instrumento, pero sin padecerla (*Ib.*, XIII). Por lo tanto, su verdadera decisión es la decisión de la libertad. Empleando la fórmula de Cusano, Ficino dice que el hombre, al decidir la acción, elige pertenecer a sí mismo más que servir a uno o a otro; así pues, el acto verdaderamente libre es el que escoge la libertad (*Ib.*, IX, 4). Para Ficino, al igual que Cusano, el hombre no tiene que querer ser otra cosa que lo que es.

### 355. FICINO: LA DOCTRINA DEL AMOR

A la naturaleza mediadora del alma se une el amor, que es precisamente la actividad con que el alma cumple su misión mediadora. Ficino parte de una descripción mística del origen del amor en que ya se revela su concepción dominante. Los tres mundos creados por Dios, el de la mente angélica, el del alma y el de las cosas sensibles, proceden todos del caos. Primeramente, Dios crea la sustancia o esencia de la mente angélica, y ésta, en su primer tiempo, es oscura e informe. Pero como ha nacido de Dios, a Dios vuelve con el deseo. Movida por el deseo e iluminada por el rayo divino, se determina y forma, y en ella se determinan y se forman las ideas que son los modelos de la creación. Este proceso, que va desde el caos a la determinación completa de las ideas arquetipos de la creación, es el proceso del amor. El primer retorno de la mente a Dios es el nacimiento del amor; la infusión del rayo divino es la nutrición del amor; el encenderse de la mente es el incremento del amor; el acercarse de la mente a Dios es el ímpetu del amor; la formación de la mente es la perfección del amor. Así pues, la creación ha sido llevada por el amor del caos al cosmos; y la característica del cosmos como tal es la belleza. Por mediación de la belleza el amor lleva la mente misma, antes deforme, a la formación completa (*In Conv. Plat. de Am. Comm.*, I, 3). Pero lo que hace del amor la actividad mediadora del universo, es la naturaleza recíproca de la relación que el amor establece entre Dios y el mundo. No es tan solo el mundo quien tiende hacia Dios y en esta tendencia se forma, sino es Dios mismo quien ama al mundo. El hombre no podría

amar a Dios si Dios mismo no lo amase. Dios se dirige al mundo con un acto libre de amor, se ocupa de él y lo convierte en vivo y activo. El amor explica la libertad de la acción divina, como la de la acción humana. Y es que el amor es libre y nace espontáneamente en la libre voluntad (*Ib.*, V, 8). Libremente Dios forma y gobierna el mundo; libremente el hombre se eleva hacia Dios. El amor es el lazo del mundo y anula la indignidad de la naturaleza corpórea, que es rescatada por la solicitud de Dios (*Theol. Plat.*, XVI, 7). "Tres son los beneficios del amor, dice Ficino: devolviéndonos a la integridad, cuando estábamos divididos, nos vuelve a conducir al cielo; coloca a cada uno en su lugar y hace que en esta distribución estén contentos; suprime toda molestia y enciende en el alma una alegría continuamente nueva, haciéndola feliz con un blando y dulce gozo" (*In Conv.*, etc., IV, 6). De esta forma, el amor no es sólo la condición del ascenso del hombre hacia Dios, sino el acto mismo de la creación, es decir, el descenso de Dios hacia la criatura.

Las dos doctrinas fundamentales de Ficino, la del alma mediadora y la del amor, constituyen los aspectos originales del platonismo del Renacimiento. Esto es repetición sin duda del esquema neoplatónico; pero se sirve del mismo para acentuar la función central del hombre. El centro de la especulación neoplatónica originaria es Dios mismo, unidad absoluta por la que todo se mueve y a la que todo vuelve. El centro de la especulación platónica de Ficino, como de Cusano, es el hombre en su función mediadora, y, por tanto, el amor como justificación y acto de esta función. El hombre es situado por el platonismo de Cusano y de Ficino en una posición propia que hace de él un elemento indispensable del orden y de la unidad dinámica del ser. Este continúa teniendo su origen y su perfección en Dios; pero encuentra su verdadera unidad viviente y autojustificación en el hombre y en el amor que lo une a Dios y al que Dios corresponde. El conocer los límites del hombre y la trascendencia del ser respecto a estos límites, es parte esencial del platonismo histórico originario. Pero precisamente estos límites constituyen para Cusano y Ficino la originalidad de la naturaleza humana y el fundamento de su valor y de su libertad.

## 356. LEON HEBREO

La teoría de Ficino del amor fue reanudada por León Hebreo, nacido en Lisboa entre los años 1460 y 1463 y muerto entre los años 1520 y 1535, probablemente en Ferrara. Han quedado sus *Diálogos de amor*, impresos por primera vez en Roma en el año 1535 y que luego tuvieron rápidamente numerosas traducciones y amplísima difusión. La doctrina en ellos desarrollada es, en sustancia, la de Marsilio. El amor es descrito como un doble proceso que va de Dios a las criaturas y del hombre a Dios, y que hace del hombre el centro del universo, el ser sin el cual el mundo inferior estaría completamente separado de Dios. Al amor está confiada la circularidad del proceso cósmico, que parte de Dios y vuelve a Dios. La inteligencia humana, uniéndose al cuerpo, lleva la luz divina del mundo superior al inferior, y de este modo hace que participe de Dios todo lo creado. Dios en su amor desea que el mundo, inferior a El en perfección, llegue al máximo grado de

perfección y de belleza; el amor del hombre, mediante el cual el mundo mismo ama a Dios, tiene como último objeto la completa y absoluta unión con Dios. Esta metafísica del amor, que ya se encontraba en Cusano y en Ficino, constituye un rasgo común del platonismo del Renacimiento, y, en efecto, servía no tan sólo para justificar el lugar central del hombre en el mundo, sino también y, sobre todo, para expresar el carácter religioso de aquel platonismo que veía en la filosofía platónica la más perfecta síntesis religiosa de la antigüedad y reconocía en ella el único camino para la renovación religiosa del hombre.

### 357. PICO DE LA MIRÁNDOLA: LA PAZ REGENERADORA

La inquietud religiosa domina también la compleja personalidad de Pico. Juan Pico, de los condes de Mirándola, nació en Mirándola el 24 de febrero de 1463. Después de haber estudiado en Bolonia y en Ferrara, fue a Padua entre el 1480 y el 1483, donde entró en contacto con el averroísmo, que se enseñaba en aquella Universidad. Pico no tenía la prevención de los humanistas contra los "bárbaros" filósofos medievales. En una carta del 1485 a Hermolao Bárbaro (§ 340), condena la actitud de los que sacrifican la apariencia a la sustancia y se apartan de las especulaciones de aquellos que cuidan poco de los adornos del lenguaje. Precisamente para llegar a un contacto más directo con los filósofos árabes y escolásticos, cuya doctrina todavía dominaba en la Universidad de París, se fue a esta ciudad. En el año 1485 regresó con la decisión de abrir una gran discusión sobre 900 tesis entre sabios convocados a Roma, con gastos a su cargo; pero algunas tesis fueron consideradas heréticas y condenadas. Pico las defendió en su *Apología.* Para huir de la condena huyó a Francia, y, más tarde, se estableció en Florencia, donde vivió en amistad con Lorenzo el Magnífico, Ficino, Poliziano y con el mismo Savonarola, por el que en los últimos años de su vida se dejó convencer en cuanto a la idea de una reforma moral de la Iglesia. Murió en Florencia el 17 de noviembre de 1494 envenenado, según parece, por su secretario. Entre sus obras, aparte de la *Apología* y de la carta a Bárbaro, hay que destacar: el *Heptalus*, que es un comentario a los primeros capítulos del Génesis editado en 1489; el *De ente et uno* (1492), en que intenta una síntesis entre el aristotelismo y el platonismo, y la *Oratio de dignitate hominis.* Después de su muerte fueron publicadas las *Disputationes adversas astrólogos*, que es una crítica de la astrología; las *Conclusiones*, que desarrollan las 900 tesis que había preparado para la disputa de Roma, y el *Comentario* a una canción de amor de Jerónimo Benivieni.

Temperamento pasional (fue envuelto en un ruidoso escándalo por el rapto de una noble dama florentina), investigador incansable e inquieto, erudito formidable, Juan Pico no puso en sus disquisiciones la profundidad de Cusano ni la claridad de Ficino. Elementos muy diversos, sacados del platonismo y del aristotelismo, de la cabala y de la magia, de la escolástica medieval, árabe, judaica y latina, confluyen en su. pensamiento sin llegar a fundirse en una unidad especulativa original. Lo que principalmente le une al platonismo es el interés religioso que domina su actividad especulativa. En

el discurso *De hominis dignitate*, que Pico preparó como introducción a la disputa que sobre las.900 tesis debía sostenerse en Roma, y que justamente ha sido llamado el manifiesto del renacimiento italiano, Pico expone admirablemente la finalidad y el plan de su filosofar, plan al que se mantuvo fiel en todo el resto de su obra. El punto de partida del discurso es aquella superioridad del hombre sobre las demás criaturas, que era el tema favorito de los humanistas como Cusano y Ficino. Al hombre, el último de la creación, no le quedaba disponible ninguno de los bienes que ya habían sido repartidos entre las demás criaturas. Entonces Dios estableció que le fuera común todo lo que había dado singularmente a los demás. "Por eso escogió al hombre como obra de naturaleza indefinida, y una vez lo hubo colocado en el centro del mundo, le habló así: "No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni ninguna prerrogativa exclusiva tuya, pero aquel lugar, aquel aspecto, aquellas prerrogativas que tú desees, las obtendrás y conservarás según tus deseos y según tú lo entiendas. La naturaleza limitada de los demás está contenida en leyes prescritas por mí. Tú te la determinarás sin ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad la entrego. Te puse en medio del mundo para que desde allí pudieses darte mejor cuenta de todo lo que hay en él. No te he hecho celeste ni terreno, mortal ni inmortal, para que por ti mismo, como libre y soberano artífice, te formes y te esculpas en la forma que hayas escogido. Tú podrás degradarte en las cosas inferiores y tú podrás, según tu deseo, regenerarte en las cosas superiores, que son divinas" *(Or. de hom. dign.*, fol. 131 v.). La indeterminación de la naturaleza humana permite al hombre escoger libremente su ser y lo coloca frente a la alternativa de degradarse entre Tos brutos o de regenerarse en Dios. Pero este *regenerarse* no es más que el renacer del hombre, aquella renovación que todo el Renacimiento tiende a realizar. ¿Cuál es el camino de tal renacer?

Precisamente aquí se revela el aspecto religioso del filosofar de Pico. El renacimiento tendrá lugar a través de grados de sabiduría, que culminan en la más alta sabiduría, la teológica. Y para encontrar los grados de tal sabiduría, no queda mas que dirigirse a los antiguos. "Pero ya que esto no podemos alcanzarlo, nosotros, que somos carne y tenemos el gusto de las cosas terrenas, acerquémonos a los antiguos padres que pueden darnos testimonio riquísimo y seguro de aquellas cosas que les fueron tan próximas y familiares" (*Ibid.*, rol. 132 v.). Así pues, el camino del renacimiento es, una vez más, la vuelta a los antiguos. Y de los antiguos Pico deduce el camino de la sabiduría purificadora y libertadora. La ciencia moral dominará el ímpetu de las pasiones; la filosofía natural llevará al hombre de un estadio a otro de la naturaleza; la teología lo acercará a Dios. Pero la regeneración no se efectuará más que en la paz y por la paz. Este es el fin ultimo del hombre, y es también un fin religioso. A tal paz no le llevarán la dialéctica ni la ciencia moral, ni la filosofía natural, que solamente indicarán el camino, sino sólo la teología. Esta dará "la paz invocada, la paz santísima, « unión indisoluble, la amistad unánime; por ella todos los hombres no sólo se reconcilian en aquella única mente que está sobre toda mente, sino que de manera inefable se funden en uno solo" (*Ibid.*, fol. 133 v.). Esta paz y amistad que los pitagóricos ponían como objeto de la filosofía, es la paz celestial que el mensaje cristiano ha anunciado a los hombres de buena

voluntad y que cada uno desea para sí mismo, para los amigos, para todo su tiempo. Esta paz regeneradora es también la que Pico quiere filosóficamente reconocer y establecer, demostrando el acuerdo fundamental de todas las principales manifestaciones del pensamiento, desde los pitagóricos a Platón y Aristóteles, desde los neoplatónicos a los escolásticos, desde los averroístas a la cabala y a la magia.' Lo que induce a Pico a intentar la demostración del acuerdo fundamental de las más diversas expresiones filosóficas y religiosas de la humanidad, no es una necesidad de quietismo ecléctico, sino el convencimiento de que tan sólo a través de la paz filosófica el hombre podrá regenerarse y renacer a su verdadera vida. Esta vida verdadera, que es la felicidad y el sumo bien, queda definida por Pico como la *vuelta al principio (De ente et uno*, VII, proem.). Vuelta al principio puede significar para cada ser retorno al principio *propio* o retorno al principio absoluto, que es Dios. Pero la vuelta al propio principio es en realidad retorno a sí mismo, y el hombre puede de este modo conseguir solamente la felicidad terrena, no la eterna. Así pues, tan sólo en el retorno a Dios está la vida eterna y la paz definitiva del hombre. Si el platonismo y el aristotelismo del Renacimiento representan respectivamente las exigencias opuestas de la vida religiosa y de la investigación científica, la conciliación entre Platón y Aristóteles representa para Pico la armonía y la paz de aquellas exigencias. La teología no niega la filosofía natural, sino que la completa. Platón completa a Aristóteles: el hombre no puede renunciar a conocer la naturaleza ni a trascenderla.

La aspiración a la paz regeneradora sugiere a Pico el único atisbo original de su especulación teológica. En efecto, para ilustrar la tradicional semejanza entre la criatura y Dios, aduce un rastro que él afirma no ha sido nunca aducido por otros. Ve la unidad de las criaturas distribuida en tres grados: la primera es la unidad por la que cada cosa es una; la segunda es aquella por la cual una criatura se une a la otra y todas se unen para formar un mundo; la tercera es aquella por la que todo el universo es uno con su artífice, como el ejército con su caudillo. Esta triple unidad, que está presente en cada cosa, hace de cada cosa la imagen de la trinidad divina. Y así, lo que en cada criatura hay de semejante a Dios, lo que constituye el máximo valor de la misma, es la unidad, la paz o la concordia de su constitución intrínseca, la paz y la concordia que le une a las otras criaturas y a Dios.

### 358. PICO DE LA MIRANDOLA: CABALA, MAGIA, ASTROLOGÍA

Todas las obras de Pico pretenden realizar el proyecto de una paz filosófica. A tal paz debía conducir la gran disputa de Roma y en ella se inspira fundamentalmente su discurso inaugural *De hominis dignitate.* EJ libro *De ente et uno* pretende demostrar la concordia entre Platón y Aristóteles. El *Heptalus* trata de conciliar la filosofía antigua con el relato bíblico de la creación. Y también la última obra de Pico, contra los astrólogos, está orientada a mostrar el acuerdo entre las doctrinas astrológicas y mágicas y el cristianismo.

Pico interpreta en el *Heptalus* el relato bíblico de la creación dándole un sentido alegórico: en él, Pico ve descrita la formación de los tres mundos admitidos por los filósofos antiguos: el mundo inteligible o angélico, el

mundo celeste y el mundo sublunar, a los que se une el cuarto, que es el hombre como microcosmos, en el que confluye todo el resto de la realidad. En el *De ente et uno* vislumbra el acuerdo entre Platón y Aristóteles en la determinación de las categorías fundamentales de la realidad, que son el ser, el uno, lo verdadero y el bien, categorías que culminan y se unifican en Dios. En estas dos obras, como en las otras, Pico recurre continuamente a doctrinas orientales, cabalísticas, con la convicción de que el origen de todo saber humano es único y de que esta unidad es restaurada para hacer que el saber mismo sea apto para regenerar al hombre. La magia, la cabala, la astrología tienen una participación importante en la especulación de Pico.

Considera que la *magia* es nada menos que "la total perfección de la filosofía natural" *(Or. de hom. dign.*, fol. 136 v.). Hay también una magia que opera fundándose exclusivamente en las obras y la autoridad de los demonios; pero ésta es execrable y monstruosa y no tiene nada que ver con la verdadera magia, que se dirige a hacer del hombre el dueño de las fuerzas naturales. Esta escrudiña la íntima concordia del universo, que los griegos llaman simpatía y que consiste en la mutua relación de las cosas naturales. Los sortilegios de los magos no son más que los oportunos halagos con que se ponen de manifiesto los milagros escondidos en los arcanos del mundo y en los misterios de Dios; y así como el campesino empareja los olmos con las parras, del mismo modo el mago enlaza la tierra con el cielo, o sea las fuerzas inferiores con las dotes y las facultades superiores (*Ibid.*, fol. 137 v.). Así pues, el mago no quebranta el orden natural, sino más bien lo hace siervo suyo, actualizando y adaptando las energías que yacen diseminadas y extraviadas en la naturaleza (*Concl. mag.*, XI, XIII).

Si la magia sirve para penetrar en los misterios de la naturaleza, la *cabala* sirve para penetrar en los misterios divinos. En efecto, Pico la considera el mejor camino para la interpretación de las sagradas escrituras, por debajo del velo de los símbolos, en su significado genuino. Las doctrinas de la cabala (vol. I, § 242) le parecen a Pico en perfecto acuerdo, no sólo con la doctrina de la Iglesia y con la filosofía cristiana, sino también con la de Pitágoras y la de Platón *(Or. de hom. dign.*, folio 138 v.). Convencido de que las doctrinas fundamentales del cristianismo proceden, mediante la cabala, de una tradición antiquísima, Pico se afirmaba en la voluntad de renovar la religiosidad de su tiempo con un retorno decidido a sus fuentes originarias.

La actitud de Pico con respecto a la *astrología,* es distinta. Frente al determinismo astrológico, que había afirmado la filosofía árabe de la Edad Media y que todavía dominaba la filosofía natural de Occidente, Pico se convierte en paladín de la libertad del hombre. La astrología puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar, hay la astrología matematica o especulativa, es decir, la astronomía, que se preocupa sólo de determinar las leyes matemáticas del universo. En segundo lugar, hay la astrología judiciaria o adivinatoria, que pretende nacer derivar del curso y de la naturaleza de los astros, las vicisitudes de la vida terrena. Contra esta última escribió Pico *Disputationes in astrologiam.* Según Pico, la astrología convierte a los hombres, de libres que son, en esclavos, los vuelve miserables, ansiosos, inquietos y desafortunados en casi todas sus acciones (*Ibid.*, I, proem.). Es absurdo suponer que el nacimiento de un hombre como Aristóteles se deba a la influencia de los astros. Muchos nacieron junto con

él y no tuvieron su ingenio. El ingenio lo recibió de Dios, no de los astros, y el cuerpo apto para servirlo, se lo dieron sus padres, no las constelaciones. Escogió la filosofía, y esto fue fruto de su libre voluntad; nada en él puede atribuirse a la influencia de los astros *(Ibid,* III, 27). La acción de los cielos, que Pico considera, ai igual que Aristóteles, de naturaleza inmutable e incorruptible, debería ser uniforme y constante: y así no puede explicar la variedad y la inestabilidad de los acontecimientos terrenos (*Ibid.*, III, 7). Pero, sobre todo, la astrología invierte la relación jerárquica que es propia de la realidad y subordina lo superior a lo inferior, puesto que los cielos son ciertamente superiores a las cosas terrenas; pero el hombre, como centro y unión del universo entero, es superior también a los cielos. Con la investigación científica, el hombre está en condiciones de penetrar las leyes naturales y de valerse de ellas para dominar la naturaleza. La astrología anularía esta libertad y lo haría esclavo (*Ibid.*, IV, 8). De este modo Pico defendía, contra las creencias más difundidas y arraigadas de su tiempo, la dignidad del hombre como responsabilidad frente al propio destino.

### 359. FRANCISCO PATRIZZI

El mismo intento de renovación religiosa, propio del platonismo renacentista, domina la obra de Francisco Patrizzi. Nació en Querso, Dalmacia, el año 1529; estudió en Venecia y en Padua. Desde 1576 a 1593 enseñó filosofía platónica en Ferrara; luego fue llamado a Roma para el mismo cargo, y allí murió en 1597. Sus principales escritos son las *Discussiones peripateticae y* la *Philosophia nova*; el primero encaminado a destruir la filosofía aristotélica y el segundo a construir una filosofía platónica que pudiera servir de fundamento a la fe cristiana. Patrizzi cree que la filosofía aristotélica es enemiga de la religión porque niega la omnipotencia divina y el gobierno divino del mundo; y afirma que los escolásticos no son verdaderos filósofos porque no han hecho mas que retocar la filosofía aristotélica sin preocuparse de conocer las cosas tal como son. Su filosofía tiene por objeto renovar y defender la religión cristiana con un retorno a las doctrinas prearistotélicas y especialmente a las creencias orientales, pitagóricas y platónicas. Al dedicar su obra al papa Gregorio XIV, le invita a que se enseñe su propia filosofía en todas las escuelas cristianas; y llega a creer que esto provocaría el retorno de los protestantes al seno de la Iglesia. La *Philosophia nova* está dividida en cuatro partes: la panaugia o doctrina de la luz; Ja panarquia o doctrina del primer principio de todas las cosas; la panpsiquia o doctrina del alma; y la pancosmia o doctrina del mundo. ,Con los neoplatónicos, Patrizzi admite, como primer principio, el Uno. El Uno es la causa primera absoluta e incondicionada y no puede ser calificado más que como biea Del Uno se distingue y se genera la unidad y de ésta los demás grados del ser, cada vez menos perfectos: la sabiduría, la vida, el intelecto, el alma, la naturaleza, la cualidad, la forma y el cuerpo. El conjunto de estos nueve órdenes de realidad constituye el universo entero. El conocimiento humano es un acto de amor, que tiende a volver a la unidad originaria, suprimiendo la separación de los elementos del ser. Patrizzi define el conocimiento humano como "la unión con el objeto cognoscible"

(*Panarch.*, XV) y es el acto de amor con el que el hombre va hacia el objeto, intentando suprimir la distancia que lo separa de él. Pero este identificarse del intelecto cognoscente con el objeto, esta *coitio.* (unión) es posible sólo por ser idénticas las naturalezas del sujeto y del objeto. Si el sujeto es alma y vida, también el objeto es alma y vida; Patrizzi defiende la animación universal de las cosas, el panpsiquismo, como único principio que puede explicar la conexión del mundo y la inclinación o simpatía de sus partes para formar un todo y, al mismo tiempo, explica por qué la inteligencia humana penetra todos los seres (*Panpsich.*, IV). La fuerza natural que distribuye la vida y el movimiento a todos los cuerpos del mundo es la luz: de este modo Patrizzi reanuda aquella física de la luz que ya había sido defendida por el platonismo medieval de Roberto Grosseteste y de San Buenaventura.

## BIBLIOGRAFÍA


§ 349. La primera edic. de las obras de Cusano es la alemana que tiene por título *Opuscula varia*, sin año y sin lugar de impresión; pero, probablemente, impresa en Estrasburgo el año 1488. Otras ediciones: París, 1514; Basilea, 1565. El *De non aliud* fue encontrado e impreso por Ubinger, *Die Gotteslehre des N. C.*, Münster, 1888, p. 138 sig. Existe la nueva edición de *De docta ignorantia*, a cargo de P. Rotta, Bari, 1913. La Universidad de Heidelberg ha iniciado una nueva edición crítica de las obras de Cusano, de la que hemos podido examinar: *De idiota, De sapientia, De mente*, por L Baur, Leipzig, 1937; *De beryllo*, L. Baur, Leipzig, 1940; *De concordantia catholica*, de G. Kallen, Leipzig, 1940. Sobre Cusano: Vansteenberghe *Le cardinal N. de Cuse*, París, 1920; Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, cap. I; M. De Gandillac, *La phil. de N. de C.*, París, 1941.

§ 352. Sobre la física de Cusano: Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, II, París, 1909, pp. 97 sigs.

§ 353. Algunas obras de Gemisto, entre ellas el *Confronto*, están en *Patr. Griega* de Migne, 160°. Sobre él: Kieszkowski, *Studi sul platonismo del rinascimento in Italia*, Florencia, 1936, cap. II. El texto griego y la traducción latina de Ficino de los *Oráculos caldeos* como apéndice de este último volumen. Los escritos de Besarión en *Patr. Griega*, 161°. Sobre él: Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe. Humanist Und Staatsman*, Paderborn, 1923. Sobre la Academia platónica: Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florencia 1902. De C. Landino las *Disputationes* fueron publicadas en Florencia alrededor del año 1480; el *De vera nobilitate* está inédito; el *De nobilitate animae* ha sido publicado por Gentile y Paoli en "Annali delle Università toscane". Gentile, *Studi sul rinascimento*, pp. 87 sigs.

§ 354. De Ficino las traducciones platónicas: Florencia, 1483-84; de Plotino, 1492; la *neologia platonica*, Florencia, 1482. Edic. de las obras completas: Basilea, 1561, 1567, 1576; París, 1641. Sobre Ficino, Saitta, *La filosofia di M. F.*, Mesina, 1923; Baron, *Willensfreiheit und Astrologie bei F. und Pico d. M.*, Berlín, 1929; y la citada obra de Cassirer, *passim*.

§ 356. Los *Diálogos de amor*, de L. Hebreo, han sido reimpresos por C. Gebhardt, Heidelberg, 1929, y por Caramella, Bari, 1929. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell'opera di Leone Hebreo*, Venecia, 1934.

§ 357. De Pico las *Conclusiones* fueron editadas en Roma el 1486 y en Colonia el 1619; l» *Apología* en Roma, 1489; el *Heptalus* en Florencia, 1490; las otras obras en Bolonia, en el año 1496. El Orario *de hominis dignitate, Heptalus, De ente et uno y Commento* a la capción de G. Benivieni, han sido reeditados y traducidos por Garin, Florencia, 1942; así como las *Disputaciones adversus astrologiam divinatricem*, Florencia, 1946. Los fragmentos transcritos son debidos a la traducción de Garin. Sobre Pico: Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florencia, 1937; G. Barone, *G. Pico della Mirandola*, Milán-Roma, 1948-49.

8 359. Dé Patrizzi, *Discussiones peripateticae*, Venecia, 1571; Basilea, 1581. La *Nova philosophia*, Ferrara, 1591, Venecia, 1593, Londres, 1611; T. Gregory, en "Rinascimento", 1953, p. 89 y sigs.

## CAPITULO IV

# RENACIMIENTO Y ARISTOTELISMO

### 360. EL PRIMER ARISTOTELISMO

Aunque los platónicos y aristotélicos del Renacimiento vayan unidos en el campo de la historicidad, en el esfuerzo por volver a las doctrinas genuinas de Platón y de Aristóteles, luchan entre sí defendiendo intereses espirituales contrapuestos: la religión y la investigación natural. Los platónicos ven en el platonismo la síntesis del pensamiento religioso de la antigüedad, y, por tanto, en el retorno al platonismo ven la condición del renacimiento religioso. Los aristotélicos ven en el aristotelismo el modelo de la ciencia natural y, por tanto, en la vuelta al aristotelismo ven el renacimiento de la investigación directa de la naturaleza. La polémica entre platónicos y aristotélicos es, pues, el choque entre dos exigencias de las que el hombre necesita por igual y los intentos de conciliación (como, por ej., el de Pico) tienden precisamente a conciliar estas exigencias en un concepto más completo del hombre.

La vuelta al aristotelismo originario fue iniciada en Italia por aquellos griegos doctos que participaron en el concilio de Florencia para la unión de las dos Iglesias, o bien se refugiaron en Italia después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453). El primero entre ellos es Jorge Escolario, llamado Genadio, que nació en Constantinopla y murió alrededor del año 1464. Fue adversario de Gemisto Pletón y condenó y destruyó su escrito sobre *Las Leyes*. En su discurso *Sui dubbi di Pletone intorno ad Aristotele*, defendió a Aristóteles contra Pletón, aduciendo su mayor conciliabilidad con la doctrina cristiana. Evidentemente se fundaba en la tradición escolástica que estudió y de la que fue seguidor; tradujo al griego escritos de Santo Tomás y de Gilberto Porretano (el *De sexprincipiis*). Parece que se le debe atribuir también la traducción parcial al griego de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano (vol. I, § 289), que luego fue considerada falsamente obra original del filósofo bizantino Miguel Psello.

La polémica contra Pletón fue continuada por Jorge Trapezuncio, nacido en 1396, probablemente en Creta, muerto el año 1484. Fue a Italia hacia el 1430 y en 1464 compuso aquella *Comparano Platonis et Aristotelis*, a la que contestó alrededor del año 1469 el cardenal Besarión (§ 353). La actividad de Trapezunzio consistía sobre todo en la explicación y el comentario de las obras aristotélicas, y especialmente de la lógica, que expuso en el *De re dialéctica,* no sin utilizar elementos tomados de la tradición escolástica.

Igual interés filosófico tienen los escritos de Teodoro Gaza, nacido alrededor del 1400 en Tesalónica y muerto hacia el año 1473. Llegado a Italia en el año 1440, estuvo algunos años en la escuela de Victorino de Feitre y enseñó en Ferrara y luego en Roma. Polemizó con Besarión sobre cuestiones aristotélicas y escribió contra Gemisto. Tradujo numerosas obras de Aristóteles y el tratado *Sobre las plantas* de Teofrasto.

Hermolao Bárbaro (1454-1493), de Venecia, fue el primero en oponer el Aristóteles original al Aristóteles de la escolástica árabe y latina. Compendió la ética y la filosofía natural, tradujo la *Retórica* de Aristóteles y el *Comentario* de Temisto. Profesa el más absoluto desprecio hacia los "filósofos bárbaros", incluyendo entre ellos tanto a Alberto y Tomás como a Averroes. En la forma ruda e inculta de su lenguaje descubre la primera y más grave traición al espíritu originario de la clasicidad, que quiso encerrar los mas altos pensamientos en la forma literaria más noble. Los filósofos bárbaros fueron por el contrario, defendidos por Pico de la Mirándola en la famosa carta a Hermolao, donde exhortaba a éste a prestar atención, más que a la ruda forma literaria, a la sustancia de sus pensamientos, de los que todavía Pico creía extraer enseñanzas vitales. Pero, en realidad, la intolerancia de Hermolao con la barbarie del lenguaje es la intolerancia contra las superestructuras que el pensamiento medieval había añadido al Aristóteles original.

## 361. AVERROISTAS Y ALEJANDRISTAS

Un paso ulterior hacia el retorno al Aristóteles genuino fue dado por los aristotélicos, que polemizando contra el aristotelismo averroístico, querían mantenerse fieles a los textos de Aristóteles y de sus comentaristas antiguos, especialmente de Alejandro de Afrodisia. El campo de los aristotélicos, según Ficino, se dividía en dos sectas: la alejandrina y la averroística. "Los primeros, dice Ficino *(In Plotin., proem.)*, consideran que nuestra inteligencia es mortal, los otros sostienen que es única en todos los hombres: unos y otros destruyen desde los cimientos toda religión, especialmente porque niegan la acción de la providencia divina sobre los hombres, y unos y otros son infieles a su mismo Aristóteles." El gran centro averroístico desde hacía tiempo era la Universidad de Padua (vol. I, § 312). Desde la primera mitad del siglo XIV hasta la mitad del XVII el averroísmo dominó en aquella Universidad; el año 1472 apareció en Padua la primera edición en latín de las obras de Averroes, que luego en el siglo XVI tuvieron muchas más ediciones. No obstante, entre los sostenedores del averroísmo se notan diferencias de doctrina muy notables y, sobre todo, frecuentes atenuaciones de las tesis que más directamente se oponen a la religión cristiana. Cuando, por obra de Pedro Pomponazzi, nace el alejandrinismo que intenta volver en la interpretación de Aristóteles al antiguo comentario de Alejandro, el mismo averroísmo resulta modificado, y a menudo resulta difícil clasificar a cada uno de los pensadores aristotélicos en una u otra de las corrientes. En general, puede decirse que los averroístas tienden al panteísmo, porque consideran la inteligencia humana única e idéntica con la inteligencia divina. mientras los alejandristas mantienen la trascendencia de Dios respecto al

mundo. Unos y otros tienen en común los temas de su especulación, que son la inmortalidad del alma y la relación entre libertad humana y el orden necesario del mundo. Unos y otros se empeñan en afirmar el *orden* necesario del mundo y, por tanto, niegan el milagro y, en general, la intervención directa de Dios en los asuntos del mundo. El aristotelismo del Renacimiento tiende por ello a bosquejar una concepción del mundo fundada en un orden inmutable y necesario, y con esto pone el fundamento de una pura investigación natural. Alejandristas y averroístas recurren a menudo a la doctrina de la *doble verdad:* en el sentido ya explicado (§ 283) de admitir una oposición entre las conclusiones de la filosofía y las creencias de la fe, cuya reconciliación no creen posible realizar. Este punto de vista no tiene nada que ver con el de Averroes que afirmaba que la religión tenía por objeto la misma verdad de la fe, pero que la revestía de una forma que la hacía más apropiada a la guía y a la salvación de las multitudes. Es, más bien, al menos aparentemente, el registro de un conflicto entre filosofía y religión, razón y fe; y como se excluye la solución del conflicto y se admite la verdad tanto del uno como del otro de ambos términos en contraste, se puede designar con la expresión "doctrina de la doble verdad". Naturalmente, no sabemos nada de la sinceridad con que cada pensador reconocía la "verdad" de la religión: las condenas, las retractaciones, los arrepentimientos hacen imposible una investigación sobre este punto que, por otra parte, sería ajena a un tratado histórico de filosofía. Todo lo que en este sentido se puede hacer consiste en precisar la actitud explícita de los filósofos y en declarar sus bases teóricas.

La figura de Nicoletto Vernia (1420-99) que enseñó en Padua desde 1465 hasta su muerte, puede considerarse típica del averroísmo paduano del siglo XV. Conocido por su carácter despreocupado y alegre, Vernia defendió las tesis típicas del averroísmo suscitando la intervención del obispo de Padua que, en 1489, prohibió las discusiones sobre la unidad del entendimiento bajo pena de excomunión. Vernia se retractó de sus errores. Se han perdido sus obras más importantes, pero nos quedan algunos de sus escritos menores en los cuales la orientación naturalista de su averroísmo resulta evidente por la superioridad que atribuye a la filosofía natural respecto a la metafísica y a la medicina frente a la jurisprudencia: esta última, según Vernia, está vinculada a las acciones particulares de los hombres, mientras la medicina atiende a la naturaleza, que es el reino de lo universal y de lo necesario.

Alumno de Vernia fue Agustín Nifo, nacido en Sessa, Campania, el año 1473 y muerto el 1546; enseñó primero en Padua y luego en Pisa, Bolonia, Salerno y Roma. En su escrito *De intellectu et daemonibus* sostuvo que no hay otras sustancias espirituales e inmortales fuera de las inteligencias motrices de los cielos. En 1495-97 publicó las obras de Averroes anotadas por él, y más tarde compuso un escrito con el *De immortalitate animae* de Pomponazzi, recurriendo a menudo a argumentos tomistas. En el campo de la moral, Nifo defendía una especie de sabiduría mundana, tomada de los escritores antiguos, que tenía como objeto el placer; y según los testimonios (o las murmuraciones) de los escritores contemporáneos, su conducta fue en todo conforme a esta orientación.

Las doctrinas de Leonico Tomeo, nacido en Venecia en el año 1446, muerto en Padua, donde enseñaba, en el año 1497, son una mezcla de platonismo y de

aristotelismo. Tomeo afirma que la oposición entre Platón y Aristóteles está más en su lenguaje que en su pensamiento y que la diversidad de las expresiones es debida al hecho de que Aristóteles usa, más que Platón, un lenguaje físico. De conformidad con este principio, intenta volver a encontrar en la misma doctrina de Aristóteles el fundamento de la demostración de la inmortalidad del alma dada por Platón (*De immortalitate animae*, 1524). La demostración platónica se funda en el principio de que el alma se mueve por sí: como tal no puede ser destruida por sí misma, porque no puede faltarle el movimiento, ni por otro, porque su movimiento no depende de otro. Ahora bien, según Torneo, Aristóteles había negado que el alma se moviese por sí misma; pero sólo en el sentido del movimiento espacial, que tampoco le atribuía Platón. De la misma manera puede conciliarse la doctrina platónica de la reminiscencia con la aristotélica del alma como tabla rasa que recibe del exterior la sensación; en efecto, la expresión aristotélica se refiere al alma que aún no ha recibido la sensación o que todavía no ha recordado los conocimientos que ya posee. Torneo considera que hay un alma del mundo, que todo lo anima y lo gobierna, y que es el principio del conocimiento humano. Esto lo reconocen también los peripatéticos, que admiten que nuestro espíritu está influido por el extenor; y la doctrina averroística de la unidad de la inteligencia no tiene otro sentido.

Alejandro Aquilino fue llamado el "segundo Aristóteles" por su conocimiento de la filosofía aristotélica. Nació en Bolonia, fue profesor de filosofía y de medicina, primero en Padua y luego en Bolonia, donde murió el año 1512. Su obra principal son los *Quodlibeta de intelligentiis*, pero fue también autor de escritos de anatomía y de medicina. El modo de proceder de Aquilino es un buen ejemplo de la "doctrina de la doble verdad" cuyo sentido específico se ha explicado con relación a los filósofos de este período. Aquilino ilustra y defiende con gran vigor todas las tesis típicas del averroísmo latino, a las que opone con parecido vigor ks tesis tradicionales de la escolástica. Tal vez (y sin tal vez) su corazón está de parte de las primeras; pero declara explícitamente que, donde hace hablar al "filósofo" (es decir, a Aristóteles en la interpretación averroísta) no trata de hacer suyas aquellas conclusiones. Lo más probable es que sólo se trate de una escapatoria para hacer posible, sin peligro, la defensa y explicación del averroísmo. Y así, por un lado, dice que según Aristóteles, Dios mueve el mundo con necesidad y que el mundo es eterno; y, por otro lado, afirma que Dios mueve el mundo con un acto libre y que el propio mundo y las inteligencias motrices de los cielos han sido creadas por Dios. Reconoce que Averroes tiene razón al afirmar que, según la doctrina de Aristóteles, hay un solo entendimiento posible en todos los hombres. En cambio, el entendimiento agente es Dios mismo; Aquilino lo llama *intellectus qui est omnia faceré*, y es considerado como la actividad divina que determina la intelección y por ende la felicidad del hombre. Una actitud parecida se observa en los escritos del napolitano Marco Antonio Zimara (muerto en 1532), también profesor de Padüa, el cual interpretaba la unidad del entendimiento sostenida por el averroísmo, como la unidad de los principios universales del conocimiento.

### 362. POMPONAZZI: EL ORDEN NATURAL DEL MUNDO

El fundador de la escuela de los alejandristas es Pedro Pomponazzi (llamado *Peretto*). Nació en Mantua el 16 de septiembre de 1462. En el año 1487 se doctoró en medicina en Padua, donde enseñó filosofía en competencia con Alejandro Aquilino, según la costumbre entonces muy en boga de oponer un profesor a otro en la misma enseñanza. Cuando fue cerrada la universidad de Padua después de la batalla de Ghiaradadda (1509), Pomponazzi fue a enseñar a Ferrara y luego a Bolonia, donde compuso todos sus escritos y se suicidó el 18 de mayo de 1524. Su obra más famosa, *De immortalitate animae*, es del 1516. Acusado por muchos de impiedad, no sufrió ninguna molestia gracias al apoyo de Pedro Bembo y de los magistrados boloneses. En 1518 contestó a las acusaciones en una *Apología* que le procuró más ataques, entre ellos el de Nifo en *De immortalitate animae libellus*, 1518. A Nifo Pomponazzi replicó con el *Defensorium*. Sus demás obras principales, *De naturalium effectuumadmirandorum causis sive de incantationibus* y *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*, fueron publicadas después de su muerte.

El intento fundamental de la especulación de Pomponazzi es el de reconocer y justificar el orden racional del mundo. Pomponazzi niega o excluye todo hecho o elemento que contradiga la idea de un mundo necesariamente ordenado según principios inmutables. En Aristóteles ve al filósofo que ha excluido la intervención directa de Dios o de otros poderes sobrenaturales en las cosas del mundo y ha querido interpretar el mundo como un puro sistema racional de hechos. Pomponazzi remite al dominio de la fe todo lo que es milagroso y la creencia misma del milagro, y con esto quiere despejar el camino de la investigación racional de toda extraña ingerencia y devolverle su libertad. La doctrina averroística de la doble verdad es también su refugio: la Iglesia enseña la verdad; él se limita a declarar modestamente la opinión de Aristóteles. Pero, en realidad, para él la opinión de Aristóteles es la investigación racional, que no quiere tener más guía que ella misma; y la fe, es decir, el respeto a la autoridad, no tiene ningún fundamento racional o moral, está vacía de significado y deja de ser un obstáculo para la investigación. Estos aspectos del filosofar de Pomponazzi son evidentes sobre todo en su obra *De incantationibus*. Aparentemente, esta obra está llena de supersticiones medievales porque está dedicada a explicar encantamientos, magias, brujerías, milagrosos efectos de plantas, piedras, y así sucesivamente. Pomponazzi no niega la realidad de tales hechos excepcionales o milagrosos, que le parecen confirmados por la experiencia. Pero el espíritu nuevo de la obra se revela al reducir los supuestos hechos milagrosos a hechos naturales y al explicarlos mediante causas que entran en el orden necesario del mundo. Pomponazzi empieza por criticar la explicación popular tradicional de que tales hechos sean producidos por espíritus o demonios. Los espíritus o demonios no pueden siquiera tener conocimiento de las cosas naturales, por las que se producen aquellos efectos milagrosos: no pueden, en efecto, conocerlos ni, como Dios, a través de la propia esencia, ni, como los hombres, a través de las especies

sacadas de las cosas. No los conocen a través de la propia esencia, porque esto podría suceder solamente en el caso de que ésta fuese la causa de las cosas, ni tampoco por medio de las especies abstraídas de las cosas, como sucede en los hombres, porque no están, como los hombres, provistos de órganos sensoriales. Es, pues, inútil admitir la existencia de espíritus o demonios para explicar encantamientos o brujerías; en realidad, encantamientos y brujerías no son milagros en el sentido de ser absolutamente contrarios a la naturaleza y fuera del orden del mundo; pero se llaman milagros sólo porque son hechos rarísimos y desacostumbrados, y no acaecen según el curso común de la naturaleza, sino a muy largos intervalos (*De incant.*, 12). Y el medio por el cual estos aparentes milagros entran en el orden natural, es el determinismo astrológico.

Dios es la causa universal de las cosas; pero no puede obrar inmediatamente sobre las cosas del mundo sublunar. Toda su acción sobre éstas es sólo una acción mediata, es decir, que se cumple a través de los cuerpos celestes, que son los órganos o instrumentos necesarios de la acción divina. El orden cósmico exige que el grado superior pueda actuar sobre el inferior sólo a través del grado intermedio. Y esto implica que ningún milagro es posible en el sentido de una acción sobrenatural directa de Dios sobre las cosas del mundo sublunar. Oráculos, encantamientos, resurrecciones y cuantos efectos milagrosos se efectúan en el mundo por magos o nigromantes, son sólo efectos naturales, debidos al influjo de los cuerpos celestes (*De incant.*, 10). Pero la parte más típica de esta doctrina de Pomponazzi es la que incluye en el orden natural del mundo, regulado por el determinismo astrológico, la misma *historia* de los hombres. En efecto, todo lo que sucede en el mundo sublunar está sujeto a generación y corrupción; tiene un principio, un desarrollo, a través del cual llega a su plenitud, y un fin. A estas vicisitudes no se substraen los estados, ni los pueblos, ni las mismas instituciones religiosas. Para cada religión existe el tiempo de su nacimiento, de su florecimiento y de su fin. El nacimiento de una religión se caracteriza por oráculos, profecías y milagros que poco a poco disminuyen a medida que se va acercando para ella la época final. El cristianismo no se substrae a esta ley. "Nosotros vemos, dice Pomponazzi (*Ib.*, 12), que las instituciones religiosas y sus milagros al principio son más débiles, luego crecen, después alcanzan su culminación, luego se debilitan, hasta que vuelven a la nada. Por eso también en nuestra fe los milagros cesan, menos los fingidos o simulados: el final parece estar próximo." Así pues, nada, absolutamente nada, se substrae al orden necesario del mundo y a la ley que lo regula. Es cierto que Pomponazzi se mantiene fiel al viejo determinismo astrológico que había sido introducido en la filosofía occidental por la especulación árabe (vol. I, § 235); pero el determinismo astrológico es sólo el medio de que se sirve para extender a todos los fenómenos, incluso a los que son aparentemente milagrosos, el orden necesario de la naturaleza, fundamento de la investigación filosófica. Pomponazzi fue el primero que encarnó con toda claridad y extremada energía, base de toda investigación natural, la afirmación de un orden regular, que no tolera excepciones. Solamente con esta suposición es posible la indagación del mundo natural.

Más tarde cambia la forma particular de esta suposición y se niega el determinismo astrológico; pero no cambia, sin embargo, la misma suposición

## 363. POMPONAZZI: LA NATURALIDAD DEL ALMA

El famoso tratado de Pomponazzi sobre la inmortalidad del alma tiene sustancialmente el mismo fin: el de incluir al hombre en el orden de las cosas naturales. El alma humana no puede existir ni obrar de ningún modo sin el cuerpo, En efecto, su individualidad depende del cuerpo que, como quería Santo Tomás, la multiplica y la divide en cada hombre; también su acción depende del cuerpo porque el alma no puede conocer más que los objetos corpóreos. Las inteligencias celestes no tienen necesidad de cuerpo, ni como objeto ni como sujeto; su conocimiento no es recibido a través del cuerpo, que no poseen, ni es producido por los cuerpos porque esas inteligencias mueven, pero no son movidas. Por el contrario, el alma sensitiva necesita del cuerpo como sujeto, puesto que no puede cumplir su misión más que mediante un órgano corpóreo y tiene necesidad del cuerpo también como objeto, porque su conocimiento es producido por el cuerpo. El alma intelectiva humana tiene una naturaleza intermedia entre la inteligencia celeste y el alma sensitiva. No tiene necesidad del cuerpo como sujeto porque no necesita de órganos corpóreos como el alma sensitiva; pero tiene necesidad del cuerpo como objeto, porque no entiende si no es movida por los cuerpos externos. Esta manera de funcionar del entendimiento humano no puede convertirse en el funcionamiento inmaterial de las inteligencias celestes. La experiencia demuestra que la inteligencia humana no puede entender sino mediante las imágenes; y puesto que las imágenes solamente se las puede facilitar el cuerpo, la misma vida de la inteligencia está ligada al cuerpo y sigue su suerte *(De imm. an.*, 9). Santo Tomás había admitido la posibilidad de *otro* funcionamiento de la inteligencia, independiente del cuerpo, es decir, de las imágenes que él mismo facilita. Pomponazzi observa que esto significaría transformar la naturaleza humana en la divina, y el alma humana en la divina, según una de aquellas fabulosas transformaciones relatadas por Ovidio en las *Metamorfosis* (*Ib*., 9). Precisamente aquí se revela plenamente el carácter naturalista de la psicología de Pomponazzi: se reconoce el alma en su condición natural y en su funcionamiento natural, que se presentan como vinculados al cuerpo y a la experiencia sensible. Querer substraerla a estas condiciones naturales es ridículo y significa dejarse llevar por *fábulas,* pero no es indagar científicamente la naturaleza del alma.

No tiene otro significado tampoco la defensa de la autonomía moral que cierra su escrito *Sobre la inmortalidad del alma.* A la objeción de que negar la inmortalidad del alma significaría anular la vida moral del hombre, porque faltaría el premio o el castigo de ultratumba y esto pondría, además, en duda ía misma justicia divina, pues el bien quedaría sin premio y el mal sin castigo, Pomponazzi contesta que la virtud y el vicio tienen su premio y su pena en sí mismos. El premio o la pena son dobles: uno es esencial e inseparable, otro es accidental y separable. El premio esencial de la virtud es

la virtud misma, que hace feliz al hombre. La naturaleza humana no puede ir más allá de la virtud, porque ésta sola hace que el hombre se sienta seguro y exento de turbación. Del mismo modo, la pena del vicio es el vicio mismo, pues no hay nada más miserable y más infeliz que el vicio. En sentido absoluto, pues, ninguna virtud queda sin premio y ningún vicio sin castigo. Pero en este mundo pueden faltar ciertamente el premio y la pena accidentales, es decir, aquellos bienes y aquellos males (como el dinero, los daños, etc.) que son separables de la virtud y del vicio como tales. Sin embargo, la falta de estos elementos accidentales de la vida moral no es ningún inconveniente, sino que más bien es una ventaja. La bondad parece disminuir y ser menos perfecta si es premiada de modo accidental, mientras obrar el bien sin esperanza de premio alguno hace la acción más virtuosa. De manera análoga la pena disminuye la culpa; y así queda mucho más castigado el que en apariencia no tiene castigo. Con todo, Pomponazzi reconoce que pocos hombres son capaces de obrar por pura exigencia moral. Se da cuenta de que los fundadores de religiones han tenido que mostrar en la otra vida premios y castigos eternos para apartar del mal a la mayor parte de los hombres, incapaces de obrar autónomamente. La prescripción de aquellos castigos y de aquellos premios satisface una exigencia natural: la naturaleza humana, sumergida en la materia y poco inteligente, se orienta mejor por móviles que hacen referencia a su lado material. La moral humana *natural* es, pues, aquella por la cual el hombre escoge la virtud por la felicidad que le está inseparablemente unida. Pero también es *natural* la sagacidad de los legisladores que prescriben premios y castigos eternos. Pomponazzi quiere reconocer y comprender al hombre en su naturalidad, quiere reducirlo a una ley que lo vincule al orden necesario del todo universal.

### 364. POMPONAZZI: LIBERTAD Y NECESIDAD

La relación entre esta ley necesaria y la libertad humana la estudia Pomponazzi en el tercero de sus escritos fundamentales, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*. En él quedan expuestas ampliamente todas las dificultades, las dudas, las contradicciones que nacen de la consideración de las relaciones entre presciencia, predeterminación y omnipotencia divinas, por un lado, y libertad humana, por el otro. No se pueden negar la presciencia y la predeterminación sin quitar todo fundamento a la religión; no se puede negar la libertad sin contradecir directamente la experiencia humana. Pomponazzi examina ampliamente todas las posibles soluciones y no llega a una conclusión precisa: confiesa, más bien, estar atormentado por este problema como el fabuloso Prometeo estaba atormentado por el buitre que le roía el hígado para castigarle por haber robado el fuego divino (*De fato*, III, 7).

Lo que se puede decir es que la presciencia divina no excluye de modo absoluto la libertad humana. Hay una doble relación entre el conocimiento divino y la acción humana. En primer lugar, Dios prevé la acción humana sobre el fundamento de su causa, que es la naturaleza humana: El sabe que el hombre puede obrar de un modo o de otro y que puede cumplir o no

cumplir una determinada acción; y lo sabe en virtud del conocimiento que tiene de la naturaleza humana. Pero esta presciencia divina es tan solo previsión de la posibilidad de una acción, no de que efectivamente suceda; así pues, no elimina la libertad de la acción. En segundo lugar, Dios conoce la acción futura, no en su causa, sino en su real acontecimiento, es decir, conoce con certeza cuál de las muchas posibles acciones será realmente la efectuada por el hombre. Pero Dios conoce esto por conocer todo lo que es y, por tanto, también el futuro; tampoco esta presciencia elimina, por tanto, la libertad humana, y depende del hecho de que la eternidad de Dios comprende todos los tiempos (*Ib.*, III, 12). Consideraciones análogas sirven para la predestinación. Dios quiere que todos los hombres sean dichosos, con la dicha que se alcanza por medios naturales y por mediación de la pura razón. Pero predestina algunos hombres a la dicha eterna, a la que no se llega por caminos puramente naturales. Si cooperan con la gracia divina, llegan a poseer tal dicha, mientras que si la rechazan, se condenan. La predestinación, pues, deja subsistir la libertad del hombre para aceptar o rechazar la ayuda sobrenatural de Dios (*Ib.*, V, 7).

Pero donde parece irremediable el conflicto es en la relación entre la omnipotencia divina y la libertad del hombre. Aquí Pomponazzi niega toda conclusión definitiva y se limita a decir que, basándose en consideraciones puramente naturales y en cuanto puede conceder la razón humana, la opinión menos contradictoria es la de los estoicos, quiénes afirman el *hado*, es decir, la necesidad absoluta del orden cósmico establecido por Dios. Contra esta solución queda la dificultad de que Dios sería causa no sólo del bien sino también del mal. Pero se puede contestar que el bien concurre igual que el mal a la plenitud del universo y que en el mismo, como en un organismo viviente, tiene que haber, no solamente partes puras y nobles, sino también partes impuras e innobles. Si no existieran tantos males, no existirían los bienes correspondientes, y suprimido el mal, queda excluido también el bien (*Ib.*, II, 6). La preferencia de Pomponazzi por una solución de tan radical determinismo como la estoica, pone al descubierto el fondo de su pensamiento. Lo importante es salvar a toda costa el orden racional del mundo, aunque este orden induzca a negar el libre arbitrio del hombre. Todo el interés de Pomponazzi recae en la investigación natural; y esta investigación sólo es posible si se admite el orden necesario del mundo. Contra esta exigencia está la enseñanza de la Iglesia, y Pomponazzi declara explícitamente que hay que creer en la Iglesia y, por tanto, negar el hado de los estoicos (*Ib.*, perorat.). Pero de la exigencia religiosa y de la exigencia científica hace dos partes que no se equilibran entre sí: reduce la exigencia religiosa a un puro acto de acatamiento a la autoridad de la Iglesia, y así queda libre de toda interferencia en la investigación científica, que considera y practica como estudio naturalista.

## 365. OTROS ARISTOTÉLICOS

Pomponazzi abre la serie de los peripatéticos alejandristas. Fue alumno suyo y estrictamente fiel a sus doctrinas Simón Porta, de Nápoles, que murió en 1555 y fue autor de dos obras: *De rerum naturalibus principiis y*

*De anima et mente humana* (1552). El cardenal Gaspar Contarini (1483-1542), patriarca de Venecia, fue también alumno de Pomponazzi, convirtiéndose luego en su adversario sobre la cuestión de la inmortalidad del alma; escribió *De immortalitate animae contra sententiam Pomponatii doctoris sui.*

Un lugar aparte merece César Cesalpino. Nacido en Arezzo el año 1519, enseñó en Pisa y luego en Roma, donde fue médico de Clemente VIII. Murió en 1603. El interés naturalista de Cesalpino resulta evidente en su obra *De plantis* (Florencia, 1583), en la que esbozó un "sistema natural" del mundo vegetal, iniciando de este modo la nueva ciencia botánica. En sus obras filosóficas, *Quaestiones peripateticae* y *Daemonum investigatio*, Cesalpino se propone volver al estudio de las obras aristotélicas, prescindiendo de todos los intérpretes, para hacer surgir el verdadero y genuino Aristóteles *(Quaest. perip.*, pref.). Al afirmar la independencia de la investigación filosófica de la enseñanza eclasiástica, va todavía más allá que Pomponazzi. No niega que en algunos puntos las doctrinas de Aristóteles sean contrarias a la verdad revelada; pero declara que no es misión suya sacar a relucir este conflicto, y por eso lo deja a la competencia de los teólogos *(Ib).* La doctrina de Cesalpino, sustancialmente, es un panteísmo de corte averroísta. Dios es inmanente al mundo, como el alma lo es en el cuerpo. El es el alma del universo considerado en su totalidad, pero no el alma de cada parte del universo. Como en el organismo viviente el alma no está en acto en todo el cuerpo, sino que tiene su sede en el corazón, desde el que da vida a todo cuerpo, así el alma del universo tiene su sede en el cielo y desde allí difunde su fuerza vivificadora por todas las partes del universo (*Ib.*, I, q. 7). El órgano de esta actividad vivificadora es el espíritu vital que obra a través del calor celeste, que es difundido por doquier, coordina todas las partes y garantiza la unidad del universo *(Daem. invest.*, 3). El universo es así considerado como un cuerpo viviente y animado, en que todas las partes están subordinadas al conjunto. Las inteligencias celestes que Aristóteles admitió para explicar los movimientos de los cielos, son aspectos de la única inteligencia divina. "Así como, —dice— *(Quaest. per.*, II, q. 6), el alma sensible toma el nombre de vista en el ojo, de oído en la oreja; la misma inteligencia, en cuanto mueve a la luna, es atribuida a ésta y en cuanto mueve a Saturno es atribuida a Saturno, y así sucesivamente. Todas las inteligencias están encerradas en una sola del mismo modo que las partes están encerradas en el todo." También cada entendimiento humano es parte de la inteligencia divina, y se diferencia de las inteligencias motrices de los cielos, por el hecho de que su participación en la inteligencia divina no es eterna, sino corruptible. Por más que la individualidad de las inteligencias humanas dependa de la materia, estas inteligencias no pierden después de la muerte su individualidad: el haber estado unidas a un cuerpo, es suficiente para distinguir una de otra y para distinguirlas todas de la inteligencia divina, que nunca está unida a un cuerpo *(Daem. invest.*, 3). Pero esta afirmación de la persistencia de la individualidad del alma humana (y por lo tanto de su inmortalidad) no impide que la doctrina de Cesalpino sea un neto panteísmo: Dios es el alma del mundo y se identifica con la fuerza inmanente que le comunica el movimiento y la vida.

Mientras Cesalpino enseñaba en Pisa y en Roma, Jacobo Zabarella (1532-1589) enseñaba en Padua una doctrina más afín al alejandrismo. Igual

que Cesalpino, Zabarella declara que se limita a exponer la doctrina de Aristóteles sin preocuparse de su relación con el cristianismo *(De prim. rer. mat.*, III, 2). Pero a diferencia de Cesalpino, Zabarella se aleja del panteísmo, al afirmar la separación de Dios del mundo. La relación entre Dios como primer motor y el cielo que El pone en movimiento, no es igual a la que existe entre el alma y el cuerpo del hombre. Dios no es la forma informante *(informans)* del cielo como el alma lo es del cuerpo; es sólo forma asistente *(assistens)* del cielo. En efecto, no da el ser al cielo, que es eterno, como lo es El mismo, sino sólo el movimiento *(De natura coeli* 1). Y que Dios da sólo el movimiento al cielo se deduce del hecho de que se puede demostrar la. existencia de Dios como primer motor sólo admitiendo la eternidad del movimiento celeste. Si se prescinde de esta eternidad, se puede admitir ciertamente un primer motor inmóvil semejante al alma de los animales, pero no un primer motor separado de la materia, indivisible, infatigable y sempiterno. Un primer motor semejante puede ser demostrado sólo partiendo de la eternidad del movimiento celeste. O se admite, pues, que el movimiento celeste, y, por lo tanto, el mundo, es eterno, o no es posible demostrar la existencia de un primer motor separado, *(De invent, aeterni motori* 2). Pero admitida la existencia de un primer motor, por naturaleza está separado de los cielos, y, por lo tanto, es forma asistente. En cuanto al alma humana, es al mismo tiempo forma informante y forma asistente del cuerpo: como forma informante da el ser al cuerpo, como forma asistente es su principio motor. En este último aspecto el alma es actividad intelectiva, y, por tanto, independiente de todo órgano corpóreo. *(De mente hum.*, I, 13). El entendimiento es individual, como el alma misma cuya facultad es. La doctrina de Averroes es falsa por creerla numéricamente identica a todos los individuos. Si así fuera no sería la forma esencial del hombre que es lo que le distingue de todas las demás cosas (*Ib.*, 10). El entendimiento humano es, sin embargo, entendimiento material. En efecto, el entendimiento agente no pertenece al hombre. El entendimiento agente es con respecto al material lo que la luz es a la vista: uniéndose a los objetos, la luz los hace visibles y determina la visión en acto. De la misma manera, uniéndose con las imágenes, el entendimiento agente las hace inteligibles y produce la intelección en el hombre. El entendimiento agente es, pues, el mismo primer motor. Si comunica la facultad de entender al hombre solo, esto sucede porque únicamente el hombre posee el entendimiento posible, y, por tanto, es capaz de recibir la luz del entendimiento divino *(De mente agente*, 12). A la objeción de que el entendimiento posible, único propio del hombre, es mortal, y que, por tanto, la doctrina aristotélica parece negar la inmortalidad, Zabarella contesta enumerando las opiniones de los aristotélicos sobre este tema y considera más verosímil aquélla según la cual el entendimiento posible es mortal, no por su sustancia, sino por ser incompleto y corpóreo (*Ib.*, 15). Por otra parte, la inmortalidad es sólidamente establecida por la Iglesia y por la teología, y Zabarella no quiere establecer ninguna relación entre filosofía y teología *(De invent. aet. mot.*, 2).

La misma línea que Zabarella sigue César Cremonini, nacido en Ferrara en 1550, muerto el 1631 en Padua, donde había ocupado la cátedra vacante después de la muerte de Zabarella. La separación entre Dios y el mundo es

acentuada todavía más por Cremonini al considerar que el mundo no puede haber sido creado por Dios. La acción creadora sería una acción extrínseca que no puede admitirse en Dios. Tampoco puede ser Dios la causa eficiente del movimiento del mundo: El mueve tan sólo como fin, es decir, como objeto de deseo: mueve porque es amado y deseado. Pero precisamente por esto, lo que El mueve debe ser capaz de quererle y desearle: tiene que poseer un alma. El alma de los cielos es, pues, el principio eficiente de los movimientos. Dios y las inteligencias celestes sólo pueden mover los cielos mediante esta alma informante, que ama y desea a Dios, y así, mueve directamente los cielos e indirectamente las cosas a ellos sometidas (*De calore innato*, dict. 2; dict. 9, p. 89). Al igual que Zabarella, Cremonini se opone a la doctrina averroísta de la unidad del entendimiento, pues considera al mismo entendimiento como la diferencia específica de los hombres en oposición a los animales y entre sí. La unión entre el alma y el cuerpo se realiza por medio del calor innato que tiene su sede central en el corazón, y desde allí se difunde a todas las partes del cuerpo. Este calor innato no es corpóreo, sino más bien el calor de los temperamentos de que hablaba Galeno. Es debido a la mezcla de los elementos que componen el cuerpo; y esta mezcla es causada por el movimiento de los cielos (*Ib.*, dict. 9, p. 89). La naturaleza del alma humana en su singularidad depende, pues, de los astros.

El aristotelismo del Renacimiento ha contribuido poderosamente, con la vuelta a la investigación científica de Aristóteles, al renacimiento de la investigación naturalista. Además ha elaborado el fundamento necesario de tal investigación, es decir, el concepto del orden natural del mundo. Pero el naturalismo encauzado con tanta fuerza no podía ya quedar estancado en el sistema del aristotelismo; tenía que intentar sustraerse a tal sistema e iniciar nuevos caminos: la magia por un lado, el naturalismo de Telesio por el otro, señalaban estos caminos. El ocaso del Aristotelismo averroístico queda señalado por Julio César Vanini, nacido alrededor del 1585 en la región de Nápoles, y quemado vivo en Toulouse, por hereje, el año 1619. En su obra principal, *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, aparecen las tesis típicas del aristotelismo renacentista y otras de Cusano: la eternidad de la materia, la homogeneidad de la sustancia celeste con la sublunar, la identidad de Dios con la fuerza que rige el mundo y la fuerza natural de los seres. Ninguna originalidad, pero una especie de resumen con el que se cierra un aspecto de la investigación natural en el Renacimiento.

## BIBLIOGRAFÍA

**§ 360. Las obras de Genadio en *Patr. Greca,* 160°. La *Comparatio* de Trapezunzio fue editada en Venecia en el 1523 y el *De re dialéctica* en Lyon en el 1569 y sigs. El tratado *De fato,* de Teodoro Gaza, ha sido editado por Taylor, Toronto, 1925. Los *Commenti,* de Hermolao Barbaro, tuvieron varias ediciones en Venecia, Basilea y París, a partir del año 1544.**

**§ 361. De Vernia, se editaron en Venecia el año 1504 las *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni ventate remotam opinionem Averroys.* Ragnisco publicó otra serie de escritos, *Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di N. V.*, Padua, 1891 y una Quaestio sobre la nobleza de la medicina de Garin, "La disputa delle arti", Florencia, 1947; B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI,* Florencia, 1958, cap. IV y V; Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano,* Florencia, 1961, p. 293 y sigs.**

Las obras de Agustín Nifo tuvieron varias ediciones en los siglos XV y XVI. Colecciones completas, Venecia, 1599; *Opuscula moralia et politica*, París, 1645; Garin, op. cit. p. 299 y sigs.

De las obras de L. Torneo, el *De immortalitate animae*, Padua, 1524; *Opera*, París, 1530.

De Aquilino: *Opera omnia*, Venecia 1508-45; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Roma, 1945, parte II.

Sobre M. A. Zimara, Nardi, op. cit. cap. XII.

§ 362. Sobre el suicidio de Pomponazzi: Cian, *Nouvi documenti su P. P.*, Venecia, 1887. Las obras completas *(De incantationibus y De fato)* fueron publicadas en Basilea, 1567; existen asimismo numerosas ediciones precedentes de cada una de sus obras. Sobre el mismo: Fiorentino, P. *P. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Florencia, 1868. El comentario al *De anima* de Aristóteles, ha sido publicado por L. Ferri, *La psicologia de P. P.*, Roma, 1877; A. H. Douglas, *The Philos. and Psychol. of. P. P.*, Cambridge, 1910; B. Nardi, *Gli scritti del P.*, en "Giorn. critico della fil. it.", 1950; *Le opere inedite del P.*, ib., 1950 y 1951.

§ 365. Las obras de Cesalpino: Venecia, 1571 y 1593. Las obras de Zabarella tuvieron numerosas ediciones en el siglo XVI; la última, hecha por Havenreuter, es del año 1623. Sobre él: Ragnisco, *G. 1. el filosofo*, Venecia, 1886; Id., *Pomponazzi e Z.*, Venecia, 1887; Garin, *L'umanesimo italiano*, Florencia, 1952, p. 191 y sigs.; B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*, Florencia, 1958, *passim*. Las obras de Cremonini fueron editadas separadamente en el siglo XVI y en el XVII. Sobre él: Mabilleau, *Etude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie*, París, 1881. La obra de Vanini, *De admirandis naturae reginae*, etc., fue publicada en París el 1616; sus obras han sido traducidas al italiano por Porzio, Lecce, 1911. Sobre todo el aristotelismo italiano del siglo XVI: Charbonel, *La pensee italienne du XVI siede et le courant libertin*, París, 1919; J. Randall jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961.

## CAPITULO V

# RENACIMIENTO Y REFORMA

### 366. EL RETORNO A LOS ORÍGENES CRISTIANOS

El Renacimiento, como retorno del hombre a sus posibilidades originarias, es, también, renovación de la vida religiosa. El hombre trata de volver a entrar en posesión de aquellas posibilidades que constituían la fuerza y la vitalidad del mundo antiguo, pese a su dispersión y al debilitamiento que han sufrido durante siglos de historia, y volver a ponerse en contacto con ellas para reanudar el camino interrumpido. Frente a la decadencia de la vida religiosa, el hombre se vuelve a las *fuentes* de la religiosidad: quiere redescubrirlas en su pureza, entenderlas en su significado genuino, hacerlas vivir en su fecundidad espiritual. Ya se ha visto como el platonismo intentaba reconocer y revivir la originaria sabiduría religiosa de la humanidad: sabiduría que veía sintetizada en Platón, y hacia la cual creía que afluían igualmente la especulación oriental y la grecorromana. Pero la religión de los platónicos del Renacimiento era una religión para los doctos, es decir, no una religión verdadera, sino una filosofía teológica en la que el cristianismo originario del Nuevo Testamento era sólo un elemento entre otros, y ni siquiera el dominante. Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola estaban de acuerdo en esta actitud con Cusano y hasta con Bruno: la vuelta a la religiosidad originaria era para ellos el retorno a los "teólogos" de la antigüedad: a quienes habían elaborado y expresado la vida religiosa en fórmulas grávidas de pensamiento. Pero el platonismo no podía, por eso mismo, desembocar en una auténtica reforma de la religiosidad: es un momento de la renovación filosófica del Renacimiento.

La reforma de la vida religiosa del occidente cristiano podía ser sólo resultado de un retorno a las fuentes del cristianismo como tal: es decir, no a los teólogos o a la teología grecooriental, sino a la palabra misma de Cristo, a la verdad revelada de la Biblia. Aquel *renacer* espiritual, aquella *reforma* total del hombre, que la predicación de Cristo había anunciado y promovido, podía tener otra vez su sentido originario y convertirse en realidad sólo con un retorno a la palabra divina, tal como está expresada en los Evangelios y en los demás libros de la Biblia. La palabra de Dios se dirige, no a los doctos, sino a todos los hombres como tales, y nò quiere reformar la doctrina, sino la vida. Una renovación religiosa, en el espíritu del Renacimiento, debía tender a hacer revivir directamente la palabra de Dios en la *conciencia* de los hombres, librándola de las superestructuras tradicionales, devolviéndola a su forma genuina y a su poder salvador.

Esta fue la tarea de la reforma religiosa. A ésta se unió necesariamente, como en el Humanismo, un momento filológico: restablecer en su pureza y en su genuinidad el texto bíblico. Pero, precisamente, como en el Humanismo, el momento filológico era instrumento de una exigencia más profunda, la de volver al significado verdadero y original de la palabra divina para hacerla valer en toda la eficacia de su poder de renovación. El momento filológico-humanístico de la reforma está representado por Erasmo.

### 367. ERASMO

Desiderio Erasmo nació en Rotterdam el año 1466. Recibió su educación en un monasterio de agustinos, donde hizo los votos. En el año 1492 fue ordenado sacerdote; pero pidió dispensa de las obligaciones de la orden recibida e incluso del hábito. Espíritu independiente y celoso de su independencia, no quiso aceptar ningún cargo o enseñanza, y rechazó, en la época de su máxima celebridad, las ofertas más ventajosas. Viajó por toda Europa. En el año 1506 se graduó como maestro y doctor en teología en la Universidad de Turín; pero la misión que considero suya, fue la de escritor y filólogo. Por sus ediciones de San Jerónimo, de San Hilario, de San Ambrosio y de San Agustín, puede considerársele como fundador de la Patrología. Además trabajó en un texto crítico del Nuevo Testamento, que tradujo del griego al latín. Cuando se desencadenó la Reforma, Lutero se dirigió a Erasmo, que había sido el precursor de ella, pidiéndole apoyo; pero se negó a dárselo. No quería ligarse a ningún partido y era totalmente ajeno a cualquier movimiento que provocara rebeliones o desórdenes. Por otro lado, no condenó la Reforma, ni siquiera cuando polemizó con la tesis luterana sobre el libre albedrío. Quiso mantenerse neutral ante el choque entre el cristianismo de la Iglesia y el luterano y rechazó la oferta del capelo cardenalicio que le hizo el papa Pablo III en 1535. La lucha religiosa lo expulsó de su refugio; se vio obligado a abandonar Lovaina, rígidamente católica, por considerársele amigo de la Reforma; se marchó de Basilea, donde se había refugiado, cuando dominaron en ella los protestantes. Entonces se estableció en Friburgo, donde transcurrieron sus últimos años. Murió el 12 de julio de 1536 en Basilea, adonde volvió en espera de poder regresar a su patria.

Los primeros escritos de Erasmo son los *Adagia*, colección de sentencias griegas y latinas; pero su primera obra significativa es el *Enchyridion militis christiani*, que ya contiene los principios ideales y prácticos de la reforma protestante. Su obra más famosa es el *Elogio de la locura* (*Stultitiae laus*, 1509), con la que tienen afinidad los *Colloquia familiaria*, publicados en 1524. Pertenece al mismo año el escrito contra Lutero *Diatribe de libero arbitrio.* Al *De servo arbitrio* de Lutero replica con el *Hyperaspistes*. También son importantes los prefacios al Nuevo Testamento y los escritos pedagógicos, entre los cuales el más notable es el *De ratione studii* (1511), que es el programa del humanismo alemán.

Dilthey llamó a Erasmo un "genio volteriano"; y en realidad se vale de la sátira y el sarcarmo para poner al desnudo la decadencia moral del mundo de su tiempo, y especialmente de la Iglesia. Pero la crítica de Erasmo no es negativa

ni destructora, como la de Voltaire, sino positiva y evocadora y tiende a conducir otra vez la vida humana a la sencillez y a la pureza del cristianismo primitivo. A este propósito resulta significativo sobre todo el *Elogio de la locura.* Para Erasmo, la locura es el impulso vital, la dichosa inconsciencia, la ilusión, la ignorancia satisfecha de sí misma; en una palabra, la mentira vital. Toda la vida humana individual y social se funda en mentiras, ilusiones o imposturas, que ocultan la cruda realidad y constituyen el atractivo mayor de la vida misma. Y Erasmo, haciendo hablar a la Locura y atrincherándose, de este modo, en un pretexto divertido, puede rasgar el velo de aquellas mentiras y enseñar la realidad que ocultan. Los intereses vitales que defiende en tono sarcástico, aparecen evidentes. Cuando habla de aquellos locos "que confiando en ciertos pequeños signos exteriores de devoción, en ciertas frioleras, en ciertas oracioncitas, inventadas por algún pío impostor para su diversión e interés, se consideran seguros de gozar de inalterable felicidad y de ocupar en el paraíso un lugar preferente"; o de quien cree "que ho tiene más que echar una monedita en una bandeja y hele ya libre y limpio de tantas fechorías como cuando salió de la fuente bautismal" (*El.*, 40). Evidentemente, condena las indulgencias y toda la práctica de devoción formal tan decididamente como lo hará Lutero. Y cuando la Locura atribuye a Cristo estas palabras; "Abiertamente, y sin parábolas, he prometido en otros tiempos la herencia de mi Padre no a los hábitos, no a las oracioncillas, no al ayuno, sino a la observancia de la caridad. No, no conozco a las personas que aprecian demasiado sus pretendidas obras meritorias y que quieren aparecer más santos que yo mismo" (*Ib.*, 54): es evidente que desvaloriza estas obras y al mismo tiempo exalta la fe, lo cual será la consigna misma de la reforma luterana. Contra las obras meritorias, la religiosidad formalista y las reglas monásticas está, según Erasmo, la verdadera religiosidad, que es fe y caridad, conforme a las enseñanzas de los Evangelios. Y esta enseñanza la opone al mismo Papado: "Los Papas llámanse vicarios de Jesucristo; pero si procurasen ajustarse a la vida de Dios, su Maestro; si practicaran su pobreza y su doctrina; si soportasen pacientemente sus sufrimientos y su cruz y demostraran su desprecio del mundo; si reflejaran seriamente el bello nombre del papa, es decir, de padre y el epíteto de Santísimo con que son honrados, ¿quién sería más infeliz que ellos? " (*Ib.*, 59). Todos los temas de la polémica protestante contra la Iglesia se encuentran ya en la obra de Erasmo. Y si en el *Elogio de la locura* se expresan bajo el velo de la ficción satírica, en el *Enchyridion militis christiani* de nuevo se tratan y desarrollan positivamente. El escrito está polémicamente dirigido contra la cultura teológica, que adiestra para las disputas doctorales, pero no promueve ni refuerza la fe religiosa. Erasmo se propone formar el soldado cristiano, no el teólogo y el literato. La fuerza entera de la "filosofía de Cristo" está en la transfiguración que es capaz de obrar en las costumbres y en la vida del hombre. ' La manera más eficaz de convertir a los turcos, dice (*Lett. dedic. dell'Ench.*, edic. Holborn, 5), se conseguirá si ven resplandecer en nosotros las palabras y la enseñanza de Cristo; si se convencen de que nosotros no deseamos sus imperios, su oro y sus posesiones, sino que deseamos solamente su salvación y la gloria de Cristo. Esta es la verdadera teología, genuina, eficaz, que ya una vez sometió a Cristo la soberbia de los filósofos y los cetros invictos de los príncipes. Si

procedemos así y solamente así, Cristo mismo estará con nosotros." La perfección cristiana no está en el género de vida, sino en los sentimientos; está en el alma, no en los vestidos y en los alimentos (*Ibid.*, 12). El arma principal del soldado cristiano es la lectura y la interpretación de la Biblia. Erasmo aconseja escoger como guía a los intérpretes que más se alejan de la letra de los libros sagrados. Más allá de la letra hay que buscar el espíritu, puesto que sólo en el espíritu está la verdad.

Pero donde la exigencia de reforma asoma decididamente, donde el humanista aristocrático y esquivo se convierte en el portavoz de una tendencia que debía desembocar en una rebelión de pueblos, es en la necesidad expresada claramente por Erasmo de que todos lean y entiendan a su modo la Biblia. "Yo estoy furiosamente disconforme, dice (*Paraclesis in Nov. Test.*, edic. Holborn, 142), con quienes no quieren que las Sagradas Escrituras sean leídas por los ignorantes ni traducidas al idioma del pueblo, pues parece que Cristo haya enseñado cosas tan oscuras que apenas unos pocos teólogos pueden entenderlas o que la defensa de la religión cristiana consiste en ser ignorada. Es quizá mejor ocultar el misterio de los reyes; pero Cristo quiere que sus misterios sean divulgados lo más posible. Desearía que todas las mujerzuelas pudieran leer el Evangelio y las epístolas de San Pablo." Precisamente de esta vuelta a la lectura, y al entendimiento de la Sagrada Escritura, Erasmo espera la renovación del hombre, la reforma o renacimiento que es la restauración de la auténtica naturaleza humana. "Fácilmente entra en el alma de todos lo que está absolutamente conforme con la naturaleza. Pero la filosofía de Cristo, que El mismo llama *renacimiento,* ¿qué es sino la *restauración* de una naturaleza bien constituida?" (*Ibid.*, 145). Esta convicción mueve y sostiene la obra filológica de Erasmo, dirigida a restaurar el texto del Nuevo Testamento y a promover su difusión con una nueva traducción. Erasmo contrapone el renacimiento que tan sólo la palabra de Cristo puede determinar, a la sabiduría teológica que da habilidad para las disputas, pero no fe ni caridad. "Quien desee ser instruido para la piedad mas que para la disputa, debe ocuparse lo más que pueda de las fuentes y de aquellos escritores que directamente van a las fuentes." (*Ratio verae theol.*, edic. Holborn, 305). Por eso Erasmo dirige su actividad de filólogo, no sólo hacia el Nuevo Testamento, sino también hacia los Padres de la Iglesia, cuya doctrina cree inspirada directamente en las fuentes del cristianismo; pero repudia y desprecia la especulación escolástica, que considera haber adulterado, disputando ociosas cuestiones, el sentido original del cristianismo. A tales ociosas cuestiones, como a las ceremonias, a los ayunos y a las obras meritorias, Erasmo opone las dos bases de la enseñanza de Cristo: la fe y la caridad. "Hojea todo el Nuevo Testamento, nos dice (*Ibid.*, 239), y no hallarás ningún precepto que se refiera a las ceremonias. ¿Dónde se habla de las comidas y del vestir? ¿Dónde se mencionan los ayunos y cosas parecidas? El precepto de Cristo invoca solamente la caridad. Las ceremonias crean disidencias; la caridad trae la paz."

Con eso Erasmo había establecido los supuestos teoréticos de la Reforma, y, lo que más cuenta, había aclarado su concepto fundamental: el de una renovación radical de la conciencia cristiana mediante *el retorno a las fuentes del cristianismo.* Pero su obra tenía que detenerse aquí. Humanista acostumbrado a moverse en el mundo de los doctos, y partícipe del ideal

humanístico de una paz religiosa universal, por la que debían hallar la conciliación y la concordia las diversas experiencias religiosas del género humano, no podía llevar a cabo las consecuencias revolucionarias de su doctrina, pero cuando se las descubrió la obra de Lutero, Erasmo quiso desconocerlas y se encerró en su neutralidad de estudioso. Erasmo había formulado filosóficamente los principios de la reforma cristiana; pero no podía reconocer su propia acción en la obra de Lutero, que se valía de tales principios para remover fuerzas políticas y sociales, todo un mundo que Erasmo veía como extraño y sordo a la vida de la cultura. Por eso, cuando el 28 de marzo de 1519 Lutero le dirigió una carta rogándole que se pronunciara públicamente en favor de la Reforma, Erasmo, aun aprobando los principios de que partía Lutero, rehusó seguirle y animarle en la obra revolucionaria que en nombre de tales principios Lutero había iniciado. En la lucha que el movimiento reformador desencadenó, Erasmo quiso mantenerse neutral; y siguió siéndolo sustancialmente, a pesar de alguna concesión oportunista hecha a la Iglesia. No obstante, en un solo punto atacó a la Reforma: en el problema del libre albedrío. Alegando la enseñanza de San Pablo y San Agustín, Lutero había afirmado resueltamente la independencia de la voluntad humana respecto a Dios. Esta afirmación que, como veremos, responde a una religiosidad atrevida y exasperada, no podía ser acogida por el filósofo humanista Erasmo. En la *Diatribe de libero arbitrio* (1524), Erasmo enumera los motivos que inclinan a admitir la libertad, definida como la "fuerza de la voluntad humana por la que el hombre puede inclinarse hacia las cosas que llevan a la salvación eterna o puede alejarse de ellas". Para Erasmo la libertad humana es la libertad de salvarse; y que el hombre tenga la capacidad de salvarse, queda demostrado por el realce mismo que en las Sagradas Escrituras tienen los conceptos de mérito, de juicio y de castigo. No tendrían sentido las prescripciones, las amenazas, las promesas divinas, si el hombre no fuese libre. También la concesión de la gracia, como una ayuda divina a la voluntad humana, presupone la libertad; y además la presupone la oración, que no tendría sentido si ella misma no fuera manifestación de una voluntad de salvación. Erasmo reconoce que se encuentran en la Biblia, y sobre todo en las epístolas paulinas, expresiones que parecen negar el libre albedrío; pero en estas expresiones ve el sentimiento propio de la conciencia religiosa que hace derivar de Dios todo mérito humano.

En cuanto a la conciliación entre el libre albedrío y la omnipotencia divina, afirma la cooperación del hombre y de Dios "en la obra indivisible de la regeneración": la gracia es *causa principalis*, la libertad humana es *(ausa secundaria.* Así como el fuego tiene una fuerza interna por la que arde y que presupone a Dios como *causa principalis,* que la ha creado y la mantiene, del mismo modo la salvación humana es obra del hombre ayudada y sostenida por la acción divina. En realidad, esta solución ecléctica no resuelve nada porque, atribuyendo la salvación humana a la cooperación del esfuerzo del hombre con la gracia divina, atribuye a ambos el mismo valor determinante y así no resuelve el problema. La actitud de Erasmo sobre esta cuestión es dictada por el predominio que en él tiene la exigencia filosófica humanista sobre la religiosa: quiere salvar la dignidad y el valor del hombre, que son inconcebibles sin la libertad y, por ello, se

resiste a la tesis extremista de Lutero, que expresa, por el contrario, la esencia misma de la vida religiosa: la dependencia absoluta del hombre respecto a Dios· y el reconocimiento de que sólo a Dios pertenece la iniciativa determinante de la salvación.

### 368. LUTERO

El retorno a las fuentes cristianas, como medio de renovación de la conciencia religiosa, halla el defensor más decidido en Martín Lutero (10 de noviembre de 1483 - 18 de febrero de 1546). La exigencia que Erasmo había planteado, pero que quería mantener confinada en el mundo de los doctos, la hizo valer Lutero como instrumento de una revolución religiosa que debía separar a la Europa germánica de la Iglesia católica. Volviendo directamente al Evangelio, Lutero impugna el valor de toda la tradición eclesiástica, y niega la obra y la fundación de la Iglesia. En su doctrina y en los resultados históricos que de ella derivan aparece evidente el valor revolucionario de aquel *retorno a los principios* que el Renacimiento había intentado realizar en todas las manifestaciones de la vida. En el dominio religioso, este principio llevaba a negar el valor de la tradición y, por tanto, de la Iglesia, que durante siglos habia acumulado el patrimonio de las verdades fundamentales del catolicismo. El retorno a los principios significaba aquí el retorno a la enseñanza fundamental de Cristo, a la palabra del Evangelio y, por tanto, el repudio de todo lo que la tradición eclesiástica había añadido a esta palabra. En su escrito *Contra Enrique VIII de Inglaterra* (1522), Lutero contrapone el Evangelio a la tradición eclesiástica. Entra luego en polémica contra los adversarios de su doctrina, que responden a su voluntad de afirmarse sólo en la palabra de Cristo, aduciendo "glosas patrísticas y ritos laboriosos y convencionales, depositados por los siglos", y añade: "Yo grito ¡Evangelio! ¡Evangelio! y ellos responden al unísono: ¡Tradición!· ¡Tradición! El acuerdo es imposible." Aquí precisamente está el centro especulativo y práctico de la reforma luterana; y por este centro vuelve a vincularse al Renacimiento, que quiso renovar al hombre y su mundo con un retorno a la sabiduría originaria.

De este principio de la Reforma emanan todos sus aspectos doctrinales. Precisamente del intento repetido angustiosamente de alcanzar, más allá de las incrustaciones seculares, el significado originario del mensaje evangélico, se encendió en el ánimo de Lutero la chispa de aquella verdad que debía ser el primer enunciado de la Reforma: la justificación por medio de la fe. El mismo Lutero cuenta que toda la Escritura estaba frente a él como un muro, hasta que comprendió el significado de la frase paulina: "El justo vivirá por su fe." Por esta frase aprendió que la justicia de Dios está en la fe, en la misericordia de Dios, por la que Dios mismo nos justifica con su gracia.

En posesión de esta verdad fundamental, le pareció a Lutero haber encontrado la llave de la interpretación genuina de los textos sagrados. La justicia divina, para él, significó la justicia pasiva con que Dios justifica al hombre mediante la fe; de manera análoga, la obra de Dios significa lo que Dios obra en nosotros, la sabiduría de Dios significa el atributo por el cual nos hace sabios, y así sucesivamente. Así pues, todo el significado del

mensaje cristiano fue condensado por Lutero en el abandono total del hombre a la iniciativa divina, por el cual el hombre no tiene nada propio, sino lo que recibe de Dios como don gratuito. De esta forma Lutero ha reconocido e individualizado en su desnudez esencial la actitud religiosa. La fe es para él la confianza por la que el hombre cree que sus pecados le son absueltos gratuitamente por Cristo; y ésta es la misma justificación realizada por parte de Dios. El hombre que tiene fe, es el hombre al que los pecados le han sido perdonados, es decir, el hombre justificado, el hombre que sé salva. La justificación por la fe implica renunciar a toda iniciativa por parte del hombre, el abandono confiado en Dios, la certeza interior de la salvación.

Es evidente que, desde este punto de vista, el esfuerzo que había dominado toda la filosofía escolástica de justificar con la razón la fe, tenía que parecer repugnante y absurdo. "Así como sucedió con Abraham, la fe vence, mata y sacrifica la razón, que es la más rabiosa y pestilente enemiga de Dios." Efectivamente, la razón significa la iniciativa por parte del hombre, el esfuerzo de investigación, la confianza en las posibilidades humanas; mientras la fe es la iniciativa abandonada en Dios, la renuncia a toda investigación, la confianza exclusiva en la gracia justificante de Dios. La doctrina de Ockham, que había concluido la irracionalidad e inverificabilidad de la fe y la había excluido en absoluto del ámbito de las indagaciones racionales, es saludada por Lutero como amiga y aliada. Ockham. que Lutero había estudiado durante su formación académica, puede decirse que es el único filósofo que se salva de su condena. Todos los demás, desde Aristóteles a Santo Tomás, son llamados por él "sofistas" y les aplica los peores epítetos. Así pues, el ockhamismo es uno de los precursores de la reforma luterana: la afirmación de la irracionalidad de la fe le permite reconocer en ésta la actitud opuesta a la actividad de la investigación, es decir, el total y confiado abandono en Dios.

El primer corolario del retorno al Evangelio es la nueva doctrina de los sacramentos. En el *De captivitate babylonica ecclesiae* (1520), Lutero reduce a tres los sacramentos: el bautismo, la penitencia y la eucaristía, pues que sólo éstos han sido instituidos por Cristo, como demuestra el testimonio del Evangelio. Pero quiere volver a este testimonio incluso en el concepto mismo de los sacramentos que, en vez de distinguirse uno de otro, son tres símbolos de un único sacramento. El sacramento fundamental es el bautismo, por el que el hombre muere a la carne y al mundo y revive a la justificación divina. El bautismo no pierde nunca su eficacia, ni siquiera por el pecado sucesivamente cometido: coincide con el nacimiento de la fe en el hombre, y la misma fe es la renovación incesante del sacramento bautismal, porque por ella el hombre muere continuamente a la carne y continuamente renace en el espíritu. La penitencia corrobora la confianza en la salvacjón, puesto que es el reconocimiento colectivo de la justificación interior. Y la eucaristía renueva la participación en la vida de Cristo media'nte el banquete fraterno del pan y del vino. De este modo los sacramentos pierden el carácter de una jurisdicción sacerdotal y se convierten en expresiones de aquella inmediata relación entre el hombre y Dios que se verifica en la fe. La doctrina de los sacramentos elimina toda función intermedia entre el hombre y Dios, niega la posibilidad de la mediación sacerdotal y pone directamente al hombre ante Dios en virtud de un acto puramente interior,

el de la fe, del que los mismos sacramentos son realización y garantía. La negación de la tradición eclesiástica, llevada a cabo gracias al retorno al Evangelio, se convierte, así, en negación de la función sacerdotal y, por tanto, de la distinción entre casta sacerdotal y mundo laico. Esta consecuencia la expuso Lutero en otro escrito: *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520), que inició la rebelión de Alemania contra la Iglesia de Roma.

La justificación por medio de la fe quita todo valor a las llamadas obras meritorias. Aparte la fe, estas obras no hacen más que añadir pecado al pecado: por tanto, las buenas obras no pueden salvar a nadie. No por ello tienen que ser excluidas: en efecto, son el fruto y, al mismo tiempo, la señal segura de la justificación divina. La verdadera fe no es ociosa, sino activa; y si las obras no siguen a la fe, no es una fe genuina. "Como los árboles existen antes que los frutos, dice Lutero en *De libertate christiana* (1520), y no son los frutos los que hacen los árboles buenos o malos, sino los árboles los que producen tales o cuales frutos, así el hombre tiene que ser en su persona pío o malvado, antes que pueda hacer obras buenas o malas." Pero las obras llevan al hombre fuera de su interioridad, a aquella exterioridad de la que ya no es libre, sino siervo. Lutero hace valer en toda su fuerza la distinción paulina entre el espíritu y la carne. El hombre que tiene fe ha nacido a la vida del espíritu y es una nueva criatura independiente de todo el mundo que le rodea y, por tanto, absolutamente libre. Pero en su carne, es decir, en su naturaleza sensible, el cristiano es, sin embargo, el más sometido y el más dócil de los hombres. El hombre exterior, viviendo en el mundo, debe adaptarse a la práctica del bien, no para conquistarse méritos, sino para contribuir al perfeccionamiento de la vida social. El campo de las obras de la fe es el mundo social, a cuya vida cada uno tiene que contribuir con todas sus posibilidades. El zapatero, el herrero, el labrador, cada uno tiene una tarea propia con que prestan servicio a los demás y contribuyen a una obra por la cual cuerpo y alma son favorecidos de la misma manera que la función de los vanos miembros favorece la vida total del cuerpo. Aquí se descubre otro de los corolarios más notables de la doctrina de Lutero: la vida social y el trabajo que cada uno ejerce en ella, es el único servicio divino, la única obra en la que el cristiano da testimonio de su fe interior. No las prácticas de piedad, sino el ejercicio del deber civil, es la obra buena que es fruto y señal de la fe, garantía cierta de la justificación divina. Al mismo tiempo que separa a los hombres de las prácticas del culto, Lutero intenta comprometerlos en el ejercicio del deber civil, reconociendo solamente en éste la obra en que exteriormente, se manifiesta y se realiza la fe.

Frente a la concepción luterana de la fe como absoluto abandono del hombre en Dios, el intento de Erasmo de salvar de algún modo la libertad humana, adoptando una posición de semipelagianismo, tenía que parecer imposible. A *De libero arbitrio* de Erasmo, Lutero replicó en 1525 con *De servo arbitrio*, cuyo título ya lo dice todo. Según Lutero no es posible admitir a un mismo tiempo la libertad divina y la humana. El libre albedrío no es nada, es un nombre vano; la presciencia y la omnipotencia divinas lo excluyen. Dios prevé, propone y ordena, con voluntad eterna e infalible, todo lo que sucede. La presciencia y la predestinación divinas implican que no suceda nada que Dios no quiera; y así excluye que en el hombre y en

cualquier otra criatura exista libre albedrío. Así pues, se llega a la conclusión de que Dios obra igualmente en los hombres el mal y el bien, como un artífice que alguna vez hace uso de instrumentos malos o deteriorados; de modo que tanto la salvación como la condenación del hombre es sólo obra suya. A la obvia objeción de que en este caso Dios es el autor del mal, Lutero contesta recogiendo la doctrina de Ockham. Dios no está sujeto a ninguna norma o regla: no debe querer una cosa u otra porque sea justa; sino que lo que quiere, por eso mismo es justo (*De serv. arb.*, 152). Una vez más la doctrina de Lutero encuentra un cómplice en el ockhamismo: la indiferencia de la voluntad divina que crea la norma del bien y del mal, según quiere, es tomada por Lutero para defender la predestinación (que también había sido sostenida por Ockham). Pero esta absoluta y apasionada negación de la libertad humana, manifiesta precisamente en Lutero su móvil religioso. La doctrina de la predestinación en el no es una doctrina filosófica;y es que las viejas tesis ockhamistas tienen en él otra significación. Lutero intenta defender y realizar cumplidamente la actitud religiosa de la fe, el abandono total del hombre en Dios. Esta actitud excluye que el hombre pueda reivindicar para sí libertad, mérito e iniciativa. Todo debe ser atribuido a Dios y solamente a Dios. "El grado sumo de la fe, dice Lutero (*Ibid.*, 42), consiste en creer que Dios es clemente aunque salve a muy pocos y condene a tantos; en creerle justo, aunque su voluntad nos condene necesariamente y aunque parezca deleitarse con los dolores de los miserables y digno más bien de odio que de amor." Y en realidad, lo que cuenta, en la disputa entre Erasmo y Lutero sobre la libertad humana, no es el valor de las razones aducidas para una u otra tesis, razones ya gastadas y viejas, sino la diversidad de actitudes que aquellas razones revelan. A pesar de todo su interés por la renovación religiosa, Erasmo ha continuado siendo humanista filósofo; en Lutero, por el contrario, el retorno al Evangelio ha determinado una actitud de religiosidad absoluta e intransigente, para la que la única libertad humana no puede ser más que la "servidumbre" a Dios, y la única iniciativa, como el único mérito, la renuncia a toda iniciativa y todo mérito.

Esta actitud constituye la originalidad de la doctrina y de la obra de Lutero. Indudablemente, todos los elementos de dicha doctrina son medievales y no presentan ninguna originalidad (aparte quizá la de los sacramentos); pero la originalidad estriba en haber hecho valer el retorno al Evangelio como instrumento de una palingenesia religiosa y en haber hecho de tal retorno una fuerza de destrucción y de renovación. La Reforma se une al Renacimiento precisamente en su motivo central, en su esfuerzo de volver a los orígenes; y, lo mismo que en el Renacimiento, tiende a comprometer al hombre en las obras de la vida, apartándole de las ceremonias y del culto externo.

## 369. ZUINGLIO

El retorno a las fuentes religiosas es concebido y actualizado de una manera más conforme al ideal humanístico por el reformador suizo Ulrico Zuinglio, nacido el 1.º de enero de 1484, muerto el 11 de octubre de 1531. Zuinglio hace suya la doctrina de Pico de la Mirándola (§ 357) de una sabiduría religiosa originaria, en la que confluyen y concuerdan los textos de

las Sagradas Escrituras y los de los filósofos paganos. No limita, pues, la revelación a un hecho histórico determinado, ni tampoco al cristianismo. La revelación es universal: toda verdad que ha sido dicha, quienquiera la haya dicho, sale de la boca misma de Dios, de lo contrario no sería verdad. A Platón y a Séneca, no menos que a Moisés y a San Pablo, Dios mismo reveló, por mediación de la luz interior de la conciencia, elementos esenciales de la verdad. El retorno a las fuentes religiosas debe, pues, significar el retorno a todas las voces divinas a través de las cuales Dios se ha revelado y tiene por objeto renovar en nosotros mismos la intimidad de una directa adhesión a Dios.

Estas tesis, desarrolladas en el *De vera et falsa religione commentarius* (1525), llevaron a Zuinglio a enriquecer y extender su concepto de Dios, en el sentido de un teísmo universalista, que no rechaza ninguna de las determinaciones filosóficas de la divinidad. Dios es el Ser, el Bien sumo, la Unidad en sentido eleático, la naturaleza misma. En el *De providentia* (1530) lo identifica con la potencia que rige el mundo, con el sujeto único y la única fuerza que rige las cosas. En tal sentido Dios se identifica con la Providencia; y Zuinglio dice: "Si la Providencia no existiera, Dios no existiría; suprimida la Providencia, queda suprimido también Dios." La salvación de todo hombre es determinada por la acción providencial de Dios. Dios ha querido libremente todo lo acaecido en el mundo: ha determinado tanto el pecado de Adán como la encarnación del Verbo; y determina, en virtud de una elección gratuita, la salvación de los hombres. Esta última es debida a una libre decisión de Dios, que la da o la niega según su arbitrio, no obligado a nada, sino que determina El solo, con su voluntad, lo que es justo o injusto. Y la elección se efectúa *ab aeterno*, no sigue a la fe, sino que la precede; los elegidos son tales antes de creer. La fe no es más que el abandono total a la voluntad de Dios, por el que el hombre se vuelve independiente de todo lo externo; y este abandono puede también encontrarse entre paganos como Sócrates y Séneca, que Zuinglio no duda que hayan sido escogidos para la vida eterna.

Para Zuinglio, como para Lutero, la fe es la confianza indestructible en la gracia justificante de Dios, la certeza absoluta de estar totalmente en manos de Dios y no poder actuar más que como se está obrando: confianza y certeza que han formado las grandes almas religiosas y activas de la Reforma y han transformado lo que parece a primera vista un principio de desaliento y de renuncia, la, negación de la libertad humana, en un elemento de fuerza y de exaltación. Pero por la universalización de la revelación y del concepto mismo de Dios, la fe se purifica y se interioriza al máximo en la doctrina de Zuinglio. Zuinglio rechaza, mucho más que Lutero, toda expresión o auxilio exterior a la vida religiosa. La fe se basta a sí misma: nada que venga del exterior puede ayudarla o sostenerla. Ella lo mueve todo, pero no es movida por nada, porque es la misma acción de Dios en la conciencia. Las ceremonias, los símbolos, las exterioridades de religiosidad, quedan absolutamente excluidos. El mismo sacramento de la eucaristía, al que Lutero reconocía un valor real, interpretándolo - en el sentido de la consustanciación (ya defendido por Ockham en su tratado *De corpore Christi et de sacramento altaris*), es decir, con la presencia simultánea de las dos sustancias, la del pan o del vino y la del cuerpo o la sangre de Cristo,

queda reducido por Zuinglio a una pura ceremonia simbólica en la que el cuerpo de Cristo ya no es su cuerpo real, sino la comunidad de los fieles que se convierten realmente en el cuerpo de Cristo en el acto de evocar nuevamente en la ceremonia el sacrificio de Cristo. Fue precisamente esta interpretación de la eucaristía lo que produjo la polémica entre Zuinglio y Lutero e hizo imposible el acuerdo entre los dos innovadores.

El antagonismo entre Lutero y Zuinglio resulta evidente en otro punto. Lutero, negando el valor de las prácticas religiosas, había comprometido al hombre en la vida social y señalado en la misma el único dominio de las buenas obras manifestativas de la gracia. Pero en este dominio había cerrado el camino a toda fuerza innovadora, reconociendo y afirmando el valor absoluto del poder político y negándose a toda iniciativa de reforma social. Así pues, la doctrina de Lutero infunde nuevo vigor al conservadurismo político social. Zuinglio, que nació y vivió en una sociedad democrática, ve el valor de la renovación que representa para la sociedad de su tiempo. volver a las fuentes religiosas. Según Zuinglio, la vida religiosa tiene que determinar activamente y transformar, con un retorno a la sociedad cristiana originaria, la vida política y social. Condena a Lutero por alentar a los príncipes para que persigan inhumanamente a hierro y fuego a unos inocentes, solamente reos de tener fe en la verdad. Niega la obediencia pasiva a la autoridad política; reconoce como legítimo solamente al gobierno que encauza a la vida cristiana y aprueba la deposición de los tiranos por unánime voluntad del pueblo. La comunidad de los cristianos tiene que convertirse, según el espíritu de la reforma de Zuinglio, en una comunidad política que vuelve a las formas de la sociedad cristiana originaria. Zuinglio sabe que este retorno no es íntegramente posible y reconoce, por ejemplo, que la comunidad de bienes solamente podría realizarse entre santos y no es posible en este mundo, en el cual, sin embargo, podemos aproximarnos a ese estado de perfección mediante la beneficencia. Pero es el primero que sitúa el principio reformador en el plano social y lo convierte en un instrumento de renovación y en la base de una nueva organización política.

## 370. CALVINO

Si para Lutero el retorno a las fuentes religiosas es esencialmente retorno al Evangelio y para Zuinglio retorno a la revelación originaria concedida a paganos y cristianos, para Calvino es, por el contrario, el retorno a la religiosidad del Viejo Testamento. Juan Calvino (10 de julio de 1509 - 27 de mayo de 1564) nació en Francia, en Noyon, pero desarrolló su obra reformadora en Ginebra. Y de esta obra nacieron las iglesias reformadas que no fueron organizadas bajo la influencia del Estado, como sucedió en Alemania, sino que se desarrollaron libremente. En 1553 Calvino hizo condenar a la hoguera, por el Consejo de Ginebra, al español Miguel Servet, que negaba la encarnación, puesto que reconocía en la figura de Cristo una simple participación en la sustancia eterna del Padre (*Restitutio Cristianismi*, 1553). Más tarde, persecuciones y condenas fueron aplicadas contra la llamada corriente libertina, formada por los sostenedores de la inmanencia de Dios en todo el universo. La intolerancia fue para

Calvino un arma de defensa de la naciente iglesia reformada; durante su vida, el poder político de Ginebra estuvo completamente subordinado a las exigencias espirituales de la reforma religiosa.

En un capitulo de su obra fundamental, *Institución de la religión cristiana* (aparecida por primera vez en latín en el año 1536, traducida por él posteriormente al francés y publicada en el año 1541 en esta versión, que la hace ser el primer documento literario de la prosa francesa), Calvino se propone demostrar la unidad del Viejo y del Nuevo Testamento, combatiendo la tesis de que el Viejo Testamento había ofrecido a los hebreos una felicidad puramente terrena. Calvino insiste en la imposibilidad de entender la doctrina del Evangelio sin el Viejo Testamento; y en realidad, en su interpretación de la Biblia los conceptos del Viejo Testamento son los que prevalecen. Del Viejo Testamento extrae el concepto principal de su concepción religiosa: Dios como absoluta soberanía y potencia, frente a la que el hombre no es nada. En la teología de Calvino, Dios es omnipotencia e inescrutabilidad, más que amor. De su decreto depende del curso de las cosas y el destino de los hombres y, por tanto, también su salvación. "Según lo que claramente demuestra la Escritura, decimos que el Señor ha decidido de una vez, en su designio eterno e inmutable, qué hombres quería admitir a la salvación y cuáles dejar en la ruina. Aquellos a los que llama a la salvación, decimos que los recibe por su misericordia gratuita, sin tener en cuenta su propia dignidad. Por el contrario, el acceso a la vida está cerrado para todos los que El quiere dejar que se condenen; y esto sucede por un juicio suyo oculto e incomprensible, pero también justo y equitativo." (*Inst.*, 7; III, 62-63). La elección divina precede, no sigue, a la previsión divina. Calvino considera irreconciliables estas dos afirmaciones; que la santidad de los fieles proceda de su elección y que sean elegidos por esta santidad. La santidad tiene su origen y principio únicamente en la elección: por tanto, no puede ser causa de ella. Es imposible reconocer al hombre un mérito cualquiera respecto a Dios. El hombre se reconcilia con Dios solamente por mediación de Cristo y por la participación on sus promesas. Pero la misma obra mediadora de Cristo es un decreto eterno de Dios que está incluido en el orden providencial del mundo. "Nosotros, dice Calvino (*Ibid.*, 6; II, 275), tenernos esta regla breve, pero general y muy cierta: quien se haya anulado y despojado totalmente, no digo de una justicia de la que carece, sino de cualquier sombra de justicia que nos engaña, está devotamente preparado para recibir los frutos de la misericordia de Dios. Y esto porque cuanto más descansa uno en sí mismo, tanto más impedimento pone a la gracia de Dios." Además, la gracia de Dios no empuja al hombre como cuando nosotros tiramos una piedra. Es una facultad natural, reconoce Calvino, querer y no querer, es decir, querer el mal y no querer el bien, esforzarse en el pecado, resistir a la justicia. El Señor se sirve de la perversidad del hombre como de un instrumento de su ira; mientras refrena y modera la voluntad de los que El destina a la salvación, dirige esta voluntad, la forma, la conduce confórme a su justicia y, finalmente, la confirma y la fortifica con la virtud del Espíritu. Dios quiere que todo lo que El hace en nosotros sea nuestro, pero que nosotros comprendamos que nada depende de nosotros (*Ibid.*, 2: II, 188-190).

Esta doctrina de la predestinación, precisamente en lo que tiene de extremo y paradójico, ha constituido la fuerza de la conciencia calvinista.

Quien tiene en cuenta sólo los méritos humanos, necesariamente queda en duda sobre la eficacia de estos méritos, tan imperfectos y precarios y, por tanto, acerca de su propia salvación. Pero quien cree sólo en los méritos de Cristo y en virtud de tales méritos se siente predestinado, adquiere una fuerza de convicción que no retrocede ante las dificultades y la lleva hasta el fanatismo. Como Lutero y Zuinglio, Calvino abría al cristianismo, como campo de acción, la vida social y le obligaba a trabajar activamente en ella y a transformarla de conformidad con su ideal religioso. De este modo el trabajo se convertía en un deber sagrado, y el buen éxito en los negocios es una prueba evidente del favor de Dios y, según los conceptos del Viejo Testamento, en un signo de su predilección. Sobre la ética calvinista se modeló el espíritu de la naciente burguesía capitalista, es decir, el espíritu activo y agresivo, con desprecio de todo sentimiento, continuamente encauzado al éxito. Es significativo que el mismo Calvino haya anulado la prohibición de la usura y haya declarado moralmente lícito percibir un interés sobre el préstamo. Es evidente que el carácter religioso reconocido al éxito en negocios, estrechó las relaciones entre la actividad comercial y la conciencia religiosa y revistió de carácter sagrado la prosperidad económica. Hablando especulativamente, la teología de Calvino pone al hombre frente a un muro: la inescrutabilidad del decreto divino por la que el hombre nada puede entender de la justicia divina y tiene que limitarse a aceptarla.

### 371. TEÓLOGOS Y MÍSTICOS DE LA REFORMA

El sistematizador teológico de la reforma luterana fue Felipe Me.lanchton (16 de febrero 1497 - 19 abril de 1565). Por su inagotable actividad de defensor de los principios luteranos, de maestro, de autor de manuales didácticos (de dialéctica, de física y de ética), fue llamado *praeceptor Germaniae*. Intentó relacionar los principios de la Reforma con la especulación de la antigüedad, y especialmente de Platón y de Aristóteles, que interpretó a través de Cicerón. Sostenedor del nominalismo (en los conceptos universales ve tan sólo el nombre común de las cosas), identifica este punto de vista con los de Platón y Aristóteles. En general, hace suyo el principio humanístico del acuerdo sustancial entre las enseñanzas de la antigüedad clásica y la revelación cristiana. La primera obra importante de Melanchton es *Loci communes rerum theologicarum*, editada por primera vez en 1521 y revisada y enriquecida en ediciones sucesivas. Tales revisiones demuestran el desarrollo del pensamiento de Melanchton, que, partiendo de la sencilla interpretación de la doctrina de Lutero, intenta unirla a la tradición del pensamiento antiguo, atenuándola en algún punto esencial, especialmente en la doctrina del libre albedrío. Se funda en el principio de la presencia de un *lumen naturale* en el hombre que es el fundamento último de toda actividad teorética y práctica. De este *lumen naturale* son manifestaciones los conocimientos innatos, que Melanchton admite con los estoicos y Cicerón. Tales conocimientos son las verdades supremas, los principios evidentes por sí, base de la ciencia y de la conducta humana. Principios innatos prácticos son las leyes del Decálogo, que Dios reveló y sancionó con su autoridad, cuando se oscurecieron en la conciencia del

hombre. Sobre los principios naturales innatos tiene que ser fundado el orden social; así pues, tienen que ser la guía del hombre que quiere, según la enseñanza de Lutero, realizar en el mundo la obra de Dios. La obra de Melanchton no tiene originalidad especulativa: su valor consiste en haber vuelto a plantear en el terreno filosófico aquellos principios de la reforma religiosa que Lutero hacía valer únicamente en el campo religioso, excluyendo y condenando toda reelaboración filosófica de los mismos.

Sebastián Franck (1499-1542) injerta las doctrinas de la mística alemana en el tronco del panteísmo humanista. Es autor de una historia universal (*Chronica*) que fue impresa en Estrasburgo (1531), de una *Cosmografía* (1534) y de *280 Paradoxa* (1534-35). Lo mismo que Melanchton, Franck considera que en los hombres existe una luz natural, fundamento de su capacidad de juicio. Esta luz que Platón, Cicerón, Séneca y los demás filósofos paganos llamaron razón, los cristianos la llamamos Verbo o Hijo de Dios, Cristo invisible. El Cristo invisible es, pues, la misma razón por la que el hombre consigue vencer su egoísmo carnal, renuncia a sí mismo y se abandona a Dios. La obra de liberación y de renacimiento espiritual, la justificación que Lutero atribuía a la iniciativa divina y de la que el hombre es el sujeto pasivo, con Franck se convierte en la obra misma de la razón humana, con la que obra y se identifica la acción justificadora de Dios. Precisamente en esto reside la importancia de la doctrina de Franck: es el primero en llevar la reforma religiosa al terreno filosófico, no ya en el sentido de encontrar sus supuestos doctrinales (como había hecho Melanchton), sino en el sentido de traducir, en una actitud filosófica equivalente, la actitud religiosa que defendía. Franck admite la doctrina de la justificación de Lutero; pero la justificación es para él obra e iniciativa humana, en la que, no obstante, se manifiesta y realiza la obra y la iniciativa divina. De ahí su doctrina sobre el libre albedrío (*Paradoxa*, 264-268). En polémica con Lutero, Franck defiende la libertad humana, puesto que precisamente por ella se realiza la decisión justificante de Dios. De ahí, también, la interpretación puramente alegórica de las Sagradas Escrituras, cuyos hechos son considerados por Franck como símbolo de verdades eternas. El sacrificio de Cristo es solo el símbolo de un proceso que se repite continuamente en la historia: el proceso de la liberación y de la redención del hombre, que por medio de la razón retorna a Dios. Por eso, en fin, el concepto de una Iglesia invisible de la que se entra a formar parte, no por signos exteriores, sino por la obtención de la justificación interior y de la cual son miembros los paganos, como Sócrates y Séneca, que han vivido según la razón. Al lado de este racionalismo religioso, Franck presenta un panorama de la historia dominada por la acción providencial de Dios. El mal es un instrumento y una condición necesaria de esta acción y, por tanto, imposible de eliminar. Hombres malvados y locos los habrá siempre, v serán siempre mayor número en comparación con los hombres justos y piadosos. Y siempre habrá un Papa en el mundo, porque el mundo necesita la fe ciega y el servir a alguien; y los hombres, por su debilidad, difícilmente conocen otra manera de servir a Dios fuera de las ceremonias externas, los cantos, las procesiones, y así sucesivamente. Franck quiso ser y mantenerse extraño a las sectas religiosas y reconocía que su puesto estaba entre aquellos pocos hombres de todos los tiempos que han servido libremente a Dios en la interioridad de su espíritu.

Valentín Weigel (1533-1588) se aproxima más en sus doctrinas al misticismo de Eckhart; es autor de numerosas obras, entre las cuales las más notables filosóficamente son: *La verdadera resignación, Introducción a la teología germana, La llave áurea, Los orígenes del Mundo, Pequeño libro, Sobre el camino y el modo de conocer todas las cosas, Conócete a ti mismo, El bien y el mal en el hombre y La vida feliz.* Weigel parte del concepto de Dios propio de los místicos: Dios es una unidad inefable superior a toda esencia creada e imposible de comparar con ella. Pero, al mismo tiempo, Dios es inmanente en el hombre y constituye el principio que conoce y obra en él. Y, en efecto, todo el conocimiento humano encuentra su principio, no en el objeto, sino en el sujeto, en que actúa Dios mismo. El hombre tiene tres formas de conocimiento: la sensibilidad, que tiene por objeto el mundo sensible; la razón, de la que dependen las ciencias y las artes; y la inteligencia, que se dirige a lo que es divino e invisible. Pero estas tres formas de conocimiento tienen su principio, no en el objeto que las produce, sino en el sujeto cognoscente. En efecto, en el conocimiento sensible la cosa externa suscita la percepción, pero no la produce, porque es una actividad del sujeto. Y lo mismo sucede en el conocimiento sobrenatural, donde nosotros podemos ciertamente entender la palabra divina consignada en la Biblia, pero solamente mientras en nosotros mismos actúa la luz divina. En realidad, Dios y su palabra están dentro de nosotros: El es nuestro ojo y la luz que lo ilumina. Por eso, es imposible entender la Sagrada Escritura con un conocimiento puramente natural: solamente la presencia del Espíritu Santo dentro de nosotros nos abre el entendimiento. En consecuencia, la justificación del hombre por parte de Dios no sobreviene al hombre desde fuera, sino que obra en su misma interioridad. Weigel junta la doctrina luterana de la justificación con la doctrina de Eckhart del nacimiento de Dios en el hombre. El hombre debe morir para sí mismo, y Dios mismo tiene que hacerse hombre en él. El renacimiento que se obtiene por mediación de la fe, es la afirmación de la vida divina en el hombre, afirmación por la que la voluntad humana queda sustituida enteramente por la voluntad salvadora de Cristo.

El representante más significativo de la teosofía alemana luterana es Jacobo Böhme, nacido en 1575. Hijo de una familia humilde, no cursó estudios regulares y ejerció el oficio de zapatero. Las luchas entre las varias sectas protestantes turbaban su conciencia intensamente religiosa y le indujeron a una meditación desordenada y fantástica, de la que creyó surgía milagrosamente un principio de claridad y de orientación. Su primera obra, *Aurora naciente,* fue compuesta en el año 1612. Las autoridades protestantes le prohibieron escribir; pero al cabo de siete años volvió a iniciar su actividad y compuso numerosos escritos: Los *tres principios de la esencia divina* (1619), *La triple vida del hombre* (1619-20), *Psycologia vera* (1620), *La encarnación de Cristo* (1620), *Sex puncta theosofica* (1620), *Sex puncta mystica* (1620), *Mysterium pansophicum* (1620), *De signatura rerum* (1622), *Theoscopia* (1622), *Mysterium magnum* (1623), *Cristosofía* o *El camino hacïa Cristo* (1622-24), *177 cuestiones teosóficas* (1623), *Tabla de los tres principios* (1624) y *Clavis* (1624). Böhme murió en Górlitz el 17 de noviembre de 1624.

Como todos los místicos, Bóhme considera que la razón es incapaz de alcanzar un verdadero conocimiento de Dios. Tal conocimiento se consigue

solamente con una visión inmediata que es posible al hombre, porque en él hay una centella de luz divina. Igual que Franck y Weigel, Böhme admite, pues, una originaria iluminación divina debida al hecho de que el alma tiene su origen en la misma esencia de Dios *(Aurora,* pref., 96). Como los demás místicos alemanes, Bohme coloca a Dios sobre todas las cosas reales, sobre toda determinación finita, hasta decir que se le puede designar con una sola palabra: una nada eterna (*Mist. magn.*, 1, 2). Dios es el *mysterium magnum*, el eterno abismo del ser; este abismo tiene una voluntad; y esta voluntad anhela reflejarse en sí misma. Así se determina la trinidad divina: el Padre es la Voluntad (*Will*) del eterno abismo; el Hijo es el Sentimiento (*Gemuth*) eterno de la voluntad, es decir, el placer que experimenta al contemplarse, y el Espíritu, en fin, es la Salida (*Ausgang*) de la Voluntad y del Sentimiento en el lenguaje y en la inspiración. Pero más que de tres personas, se trata de tres aspectos de la divinidad en su nacimiento eterno, puesto que la divinidad es verdaderamente ana única vida y un único bien (*Ibid.*, 7, 9-12). No obstante, esta única vida incluye en sı la eterna oposición de dos principios. Si verdaderamente fuese una sola, no podría siquiera revelarse a sí misma; la revelación supone una dualidad y, por tanto, una oposición. La oposición está entre las tinieblas y la luz, entre el odio y el amor, entre el cuerpo y la naturaleza, entre el corazón y el sentimiento de Dios. "Si ha de haber luz, debe haber también fuego. El fuego produce la luz y la luz revela en sí el fuego; la luz encierra en sí misma el fuego, es decir, su naturaleza, y habita en el fuego." (*Ibid.*, 40, 3). El amor puede revelarse sólo por mediación del odio, el odio por mediación del amor y las tinieblas están estrechamente ligadas a la luz. Así pues, Dios contiene en sí la eterna naturaleza en oposición al eterno espíritu, que es el centro de la eterna naturaleza. Y en esta eterna naturaleza se hallan siete *formas* fundamentales o cualidades, en las que tienen su raíz todos los aspectos de la realidad creada. La primera forma natural es el Anhelo, del que nace el eterno querer de Dios. La segunda es el Movimiento, originado por el Anhelo, del que nace el espíritu, la sensibilidad y la vida. La tercera es la Angustia, que procede de las anteriores. Estas tres primeras formas, en las que se refleja la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, quedan simbólicamente indicadas por Böhme con los nombres de los elementos de Paracelso: sal, mercurio y azufre (*Clavis*, 9, 46). De la Angustia nace el Fuego, que es el nacimiento de la vida y la cuarta forma natural; en él se revela auténticamente la trinidad divina. Del Fuego nace la quinta forma, la Luz, que es el amor. La sexta forma es el Sonido de la palabra divina. La séptima es el Cuerpo, que resulta de la acción combinada de todas las formas anteriores y es designado como naturaleza de Dios, cielo no creado, salitre divino *(Aurora,* 11, 1).

El mundo creado halla sus raíces en estas siete formas de la naturaleza divina. No ha sido creado de la nada: Dios lo ha sacado de sí y no es más que la manifestación y desarrollo de la esencia divina *(De tr. princ.*, 7, 23). Lo que en Dios es la oposición de dos principios (la naturaleza y el espíritu), en el mundo es la oposición entre el bien y el mal. Ya que el mundo proviene de ambos principios divinos, refleja en sí la oposición de esos principios. Así pues, todas las cosas del mundo están en lucha entre sí y tal lucha no se puede eliminar, porque sin ella sería imposible la vida y cualquier forma de la realidad (*Myst. magn.*, 26, 37-38). El hombre, como microcosmos, es

imagen de la divinidad. Su alma cuenta con tres principios: el alma del fuego, el alma de la luz y el alma de la bestia, y tres son los principios de que consta su cuerpo: el cuerpo celeste, el cuerpo sideral y el cuerpo elemental (*Ib.*, 15, 15; 11, 20-25). Por la fe, la imagen divina del hombre se restablece y se integra como era al principio, antes de la caída de Adán. Böhme entiende Ja fe, de conformidad con la doctrina luterana, comò justificación total del hombre, como retorno del hombre, por mediación de Cristp, a la luz y a la vida de Dios. El renacimiento del hombre es el verdadero renacimiento de Dios en el hombre. Pero para Bóhme este renacimiento es fruto de la libertad. Bóhme niega la predestinación divina, pero no la niega para hacer valer ante Dios los méritos del hombre, sino para mostrar que la acción divina es intrínseca a la voluntad humana de salvación. La caída del hombre entra en el orden providencial del mundo, porque sin ella el amor y la gracia de Dios no habrían podido revelarse. Ciertamente Dios no predestina los hombres, y ni siquiera su presencia impide a viola la libertad de los mismos. Pero la caída, la salvación y la alternativa que se propone a la elección libre del hombre entre el bien y el mal, radican en la esencia divina, es decir, en la duplicidad de los principios de tal esencia: la naturaleza y el espíritu. Así pues, el fundamento de ,1a salvación humana no es la Voluntad divina, que es uno solo de los principios divinos, sino toda la esencia divina que, al incluir también la Naturaleza, es decir, las tinieblas y la posibilidad del pecado, hace posible al hombre, imagen de Dios, la libertad y la elección. El misticismo de Bóhme concluye así con un intento de interpretar la dependencia absoluta del hombre respecto a Dios en un sentido tal que salve la libertad humana. Pero ese intento elimina o atenúa la separación entre el hombre y Dios, convierte al hombre en una partícula de la divinidad y el problema de la salvación humana es un problema cósmico en que están envueltos igualmente todos los aspectos del mundo; el hombre como la naturaleza, los ángeles como las estrellas. La tesis panteísta destruye el carácter original y específico del destino humano.

## 372. EL RACIONALISMO RELIGIOSO

La necesidad de liberar a la primitiva doctrina cristiana de las adiciones que la tradición católica había acumulado, hizo surgir en Alemania el estudio crítico de los textos bíblicos. Desde 1559 hasta 1573, Flacius (con otros) publicó trece volúmenes de las llamadas *Centurias de Magdeburgo*, en que se documentaban los numerosos cambios que a lo largo ,de los siglos había tenido la doctrina y el ceremonial de la Iglesia. Contra la tesis de la insuficiencia de las Sagradas Escrituras para facilitar por sí solas una guía para la salvación, tesis que implicaba la necesidad de una interpretación auténtica de las mismas por parte de la Iglesia y que era defendida por los escritores católicos (especialmente por Belarmino), los protestantes de entonces intentaron demostrar la suficiencia y la inteligibilidad de la Sagrada Eucaristía. Llamaron *clavis áurea* al método de que se sirvió para tal fin Flacius y que consistía sobre todo en explicar cada uno de los pasajes mediante el sentido total de la Escritura.

A pesar de la arbitrariedad de los resultados, este mètodo abrió el camino a la exégesis histórica de la Biblia, cuya necesidad fue Erasmo el primero en comprender. El ulterior paso en tal exégesis está representado por los socinianos. El fundador del socinianismo fue Lelio Socino, nacido en Siena el año 1525 y que murió en 1562, a la edad de 37 años, en Zurich, después de haber vivido en Alemania, en Suiza y en Polonia. Su sobrino Fausto Socino, nacido en 1539, también en Siena, y que murió en Polonia (donde se había establecido 'desde 1579) el 1604, continuó y llevó a cabo los estudios de su tío, y es el verdadero fundador del socinianismo. Fausto Socino defiende, tras las huellas de Flacius, la veracidad y la suficiencia de ks Sagradas Escrituras, habiendo también utilizado el *Clavis aurea* para demostrar su concordancia. Pero el espíritu racionalista de su exégesis de las Sagradas Escrituras se refleja en sus doctrinas, que conducen a la negación de los dogmas fundamentales del cristianismo. Ya el español Miguel Servet (1511-1553) había negado el dogma trinitario al admitir un solo Dios, es decir, el Padre, y obstinarse en rechazar el reconocimiento de que la Trinidad se funda en la Sagrada Escritura. La misma negación se encuentra en Socino. Dios, que es una esencia numéricamente una, tiene que ser también una persona numéricamente una: personas distintas implicarían esencias, es decir, sustancias distintas. Esto excluye que Cristo sea Dios. Por otra parte, si fuese Dios, ya no sería hombre, puesto que una única sustancia no puede tener en sí dos formas. La pretendida divinidad de Cristo contradice a la vez el testimonio del Evangelio y la razón humana. El pecado original no existe; "es una fábula judaica introducida en la Iglesia por el Anticristo" (*Dial. de justif.*, *Op.* I, 604, b). La culpa exige la voluntad, y así no puede haber culpa ni pena en el hombre recien nacido. Fausto Socino defiende, además, la libertad del hombre e interpreta la doctrina luterana de la justificación como una especie de remisión jurídica del pecado que Dios otorga al hombre en virtud de la fe. Pero el hombre sólo puede salvarse por voluntad propia, porque la elección divina no tiene lugar sin la libre acción de la voluntad humana. En el racionalismo religioso de Socino el cristianismo se ha convertido en un puro deísmo filosófico, en que han desaparecido completamente los caracteres originales del cristianismo.

En cambio, insiste sobre el carácter moral y práctico del cristianismo, entendido como religión de la libertad y de la caridad, Jaime Aconcio, nacido al parecer en Trento (1520) y que vivió mucho tiempo en Inglaterra, donde murió el año 1567. En su *Stratagemata Satanae* (1565) reconoce como único medio que el hombre tiene de eludir las trampas de Satanás, el considerar como accidentales a la salvación todos los puntos de la doctrina que no influyen en la práctica de la virtud cristiana. Todo lo que encauza y alienta hacia la fe, la esperanza y la caridad, es verdaderamente esencial; todo lo que divide a los cristianos y los lanza a la lucha y a la intolerancia, hay que considerarlo como una tentación diabólica. En un pequeño tratado titulado *De methodo* (1558), Aconcio vaticina también, aunque de manera lánguida y genérica, la necesidad de la renovación metodológica baconiana. "Puesto que la utilidad de las artes consiste, no en su conocimiento, sino en su uso, y puesto que es necesario, si quieres hacer uso de un arte, que domines sus preceptos,

como lo son los rudimentos de las letras para quien quiere escribir y leer, es evidente que en la enseñanza de las artes hay que evitar toda verbosidad." *(De meth.*, 15), Aconcio insiste en el fin práctico de las artes y en el valor de la experiencia; pero luego repite y explica viejas y trilladas nociones de la lógica y de la metafísica escolástica.

### 373. LA CONTRARREFORMA

Se suele llamar Contrarreforma a la reacción de la Iglesia Católica contra la Reforma, iniciada en el Concilio de Trento (1545-1563). En realidad, la Contrarreforma es la reforma que la Iglesia, bajo el impulso de las circunstancias históricas, hace de sí misma; y dicha reforma es una vez más retorno a los principios. En efecto, la Iglesia vuelve decididamente a los principios fundamentales que habían presidido su formación; y en estos principios vuelve a hallar vigor y fuerza de expansión, que la llevan a difundir su enseñanza por todas las partes del mundo y a reconstruir su universal potencia quebrantada por la Reforma. Contra la Reforma, que quería volver al Evangelio anulando de golpe los resultados de la tradición eclesiástica, la Iglesia reafirma el valor de tal tradición y, por tanto, de las doctrinas, de las ceremonias y de los ritos que se habían acumulado y convalidado con el tiempo. Para la Iglesia, el retorno a los orígenes no es el retorno a la Biblia, sino la vuelta al primer periodo de su formación histórica, el patrístico: en éste la palabra de Cristo empezó a tomar consistencia y cuerpo en la organización eclesiástica, se fijaron las interpretaciones auténticas de los puntos fundamentales de la fe y nacieron los ritos y la jerarquía. Es, en fin, el retorno al proselitismo y a la capacidad expansiva de los primeros tiempos, a la reivindicación de un magisterio universal del que no debe ser excluido ningún pueblo de la tierra. Así pues, el Concilio de Trento negó que la Sagrada Escritura bastase por sí sola para la salvación del hombre; negó el principio de la libre interpretación y reafirmó el derecho de la Iglesia (ya sostenido y defendido por ios Padres en los primeros siglos) a dar, ella sola, la interpretación auténtica de los textos bíblicos. Con ello volvió a confirmar el valor y la función mediadora de la Iglesia, la necesidad de la jerarquía y, por tanto, la validez de los sacramentos y de los ritos. Con ello también quedaba restaurado el valor de las obras; y la Iglesia incrementaba y reforzaba su actividad en el mundo con la creación de órdenes religiosas que tenían como objeto principal la educación, la beneficencia y, en general, la actividad filantropica. A su manera y de conformidad con su naturaleza, la Iglesia hacia suyo el principio, afirmado por el Renacimiento y por la Reforma, de que la religiosidad tiene que extenderse por el mundo y ha de estar al servicio de los nombres.

El principal adalid de la Contrarreforma es el cardenal Roberto Belarmino. Nació en Montepulciano el 4 de octubre de 1542 y murió el 17 de septiembre de 1621. Fue jesuita, profesor de teología en el Colegio Romano y consultor del Santo Oficio: como tal participó en el proceso contra Giordano Bruno el año 1582 y en el primer proceso contra Galileo en 1616. Su obra principal es *Disputationes de controversiis christianae fidei*

*adversus huius temporis haereticos*. En ella las decisiones del Concilio de Trento se exponen y defienden con gran claridad y energía. Belarmino afirmó también la superioridad del Papa sobre la Iglesia y sobre el Concilio y su infalibilidad; y que el Papa, aun poseyendo solo poder espiritual, goza, por la superioridad propia de este poder, de una absoluta supremacía sobre todos los reyes y príncipes de la tierra, por lo que puede, pues, hacer y deshacer según su criterio infalible.

El retorno de la Iglesia a sus más sólidas tradiciones, tenía que significar, y significó efectivamente, también, un retorno al tomismo. El tomismo representaba la síntesis más satisfactoria de la fe y de la razón y llevaba a cabo la posibilidad de justificación racional del dogma cristiano que la Iglesia había promovido siempre y que había sido negado por la Reforma a ejemplo de la última escolástica. El representante principal del retorno al tomismo es el español Francisco Suárez, que nació en Granada en el año 1548 y murió en Lisboa en el año 1617. Fue profesor en varias universidades españolas. Su obra principal, *Disputationes metaphysicae*, es un manual, completo y sistemático, de la metafísica escolástica, en el que se unen todos los puntos principales del tomismo con alguna concesión al nominalismo ockhamístico. La concesión concierne sobre todo al reconocimiento de la individualidad de lo real. "Toda sustancia singular es singular por sí misma o por su propia realidad *(entitas) y* no tiene necesidad de ningún otro principio de individualización fuera de su propia realidad o de los principios intrínsecos en que consiste tal realidad." *(Met. disp.*, V, 6, 1). Pero este reconocimiento no lleva a Suárez a negar la realidad del universal; admite la doctrina de Escoto, según la que el individuo es una especificación o contracción de una naturaleza común constituida por forma y materia. En todo el resto de la obra Suárez no se aparta de la doctrina de Santo Tomás y no presenta, pues, ningún interés. Es, sin embargo, muy notable la doctrina política expuesta por Suárez en *De legibus* (1612). La tesis fundamental de esta obra estriba en que mientras el poder eclesiástico procede inmediatamente de Dios, el poder temporal procede solamente del pueblo. En efecto, todos los hombres nacen libres y el cuerpo político resulta de la libre reunión de los individuos, los cuales, explícita o tácitamente, reconocen el deber de ocuparse del bien común.

De aquí se deduce que la soberanía reside solamente en el pueblo, que es superior al rey, a quien se la confía y al que se la puede quitar cuando no la emplee políticamente, es decir, en interés común, sino con tiranía, o sea, en interés propio. Esta teoría, que tiene antecedentes en las teorías políticas de la Edad Media y también en Santo Tomás, entraña una intención clara. La Reforma había afirmado el absolutismo político de los príncipes, al mismo tiempo que negaba el poder y la función misma de la Iglesia. La Contrarreforma, haciendo provenir el poder eclesiástico directamente de Dios, quiere sustraerlo a toda duda o limitación para reafirmar su carácter absoluto. Pero al mismo tiempo, atribuyendo el poder político de los estados tan sólo al fundamento contingente y mudable de la voluntad popular, tiende a rebajar el valor de dicho poder frente al eclesiástico y nacer de esta manera que resalte la supremacía absoluta de este último. El reconocimiento del origen popular del poder político no representa en Suárez, ni otros jesuitas (como el español Juan de Mariana, 1536-1623,

autor de un *De rege et regia institutione*), una tentativa positiva de fundamentar la soberanía política del Estado, sino más bien el intento negativo de devaluar tal soberanía con ventaja para el poder eclesiástico.

Sobre la otra gran controversia entre reformados y católicos, la de la libertad humana, el punto de vista de la Iglesia es reafirmado por el jesuita español Luis de Molina (1535-1600) en la obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.* Como dice el título, el escrito se propone demostrar el acuerdo entre la libertad humana, por un lado, y la gracia, la presciencia, la providencia y la predestinación por el otro; y la tentativa esta calcada sobre la falsilla de las soluciones tomistas. Según Molina, la gracia no elimina la libertad humana, sino que la confirma y la garantiza. Dios ha puesto a todos los hombres en condiciones de salvarse; y ha querido que su salvación dependiese de su buena voluntad. De manera que la gracia divina coopera con el libre albedrío del hombre, pero no lo anula ni lo suplanta. Tampoco queda el libre albedrío anulado por la presciencia, la cual, por lo que respecta a las acciones humanas, sigue y no precede. La ciencia de Dios implica necesidad con referencia al orden de las causas naturales y a los acontecimientos que El mismo determina por un libre acto de voluntad. Pero hay además una ciencia media referente a las acciones humanas, por la que Dios conoce infaliblemente qué acción, entre muchas posibles, ejecutará en efecto el hombre, pero dejando al mismo tiempo ai hombre libre de realizar la acción opuesta. Como puede verse, se trata de una nueva exposición de las tesis tomistas. Pero la obra de Molina debía encender nuevamente en el mismo seno de la Iglesia Católica la disputa sobre la libertad, puesto que de ella sacó Jansenio (§ 420) el motivo polémico para una defensa absoluta de la predestinación divina y de la servidumbre humana.

La actitud de los hombres de la Contrarreforma en el mundo es expresada por las obras del jesuita español Baltasar Gracián (6 de enero de 1601, 6 de diciembre de 1658), autor de varios escritos *(El héroe, El político, Don Fernando el Católico, El discreto),* el más famoso de los cuales es el *Oráculo manual y el arte de la prudencia,* publicado en 1657. Las máximas de Gracián están inspiradas en un realismo lúcido y crudo que recuerda el de Maquiavelo y más aún el de Guicciardini. Gracián cree en la perfectibilidad del hombre individual, en su progresiva formación. "No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto de consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias: conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio; en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad." (*Or.*, 6). Pero esta formación no es sólo un hecho espiritual e íntimo: es también la capacidad de triunfar en la vida, «me del éxito. Gracián insiste igualmente sobre las dotes esenciales de la personalidad humana, como el saber, la firmeza, el valor, la astucia práctica que permite adiestrarse en la vida y prevalecer sobre los demás. Exalta al hombre entero que "juzga por especie de traición al disimulo, preciase más de la tenacidad que de la sagacidad; hállase donde la verdad se halla" (*Ibid.*, 29). Pero al mismo tiempo enseña el arte de gobernar las voluntades ajenas conociendo de cada uno las debilidades o la pasión dominante: "La maña está en conocer estos ídolos para el motivar, conociéndole a cada uno su

eficaz impulso; es como tener la llave del querer ajeno. Hase de ir al primer móvil, que no siempre es el supremo; las más de las veces ínfimo, porque son más en el mundo los desordenados que los subordinados" *(Ibid,* 26). Aquí es el "arte de la prudencia" el que avalora el trabajo humano según el aprecio que hacen de él los hombres y concede mucha atención a la apariencia, porque "las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces" (*Ibid.*, 130).

Las obras de Gradan tuvieron mucho éxito en Europa en las últimas décadas del siglo XVII: quizá porque ofrecían a los espíritus de la época un cuadro sin prejuicios de los medios para lograr el éxito y se insertaba en aquella concesión aristocrática de la autoridad que era compartida por muchos entre ellos. Arturo Schopenhauer vio en Gracián un antecesor de su pesimismo y tradujo el *Oráculo* al alemán. En realidad, no se trata de pesimismo, sino de una observación realista y cruda de la naturaleza humana, que se hace valer como premisa de toda acción entre los hombres que quieren asegurarse el éxito. Las máximas de este jesuita son otra indicación de la mundanización del espíritu religioso que la Contrarreforma tiene de común con la Reforma.

**BIBLIOGRAFÍA**

**§ 366. Sobre el Renacimiento y Reforma: Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlín, 1920; Id., *Riforma, rinascimento e umanesimo,* Florencia, 1935; Hauser y Renaudet, *Les debuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Reforme,* París, 1929; además, las obras sobre el Renacimiento citadas en la nota bibliográfica del cap. I, y especialmente la de Dilthey.**

**§ 367. Noticias y documentos sobre la vida de Erasmo en E. Major, *Erasmus von Rotterdam,* Basilea, s. f.; Las obras de Erasmo fueron impresas en Basilea (1521-41) y en Leyden, 1703-1706; las cartas, *Opus epistolarum*, fueron editadas por Allen, en Oxford, 1906 sigs. *De libero arbitrio* ha tenido la nueva edición de Walker, Leipzig, 1910; *Enchyridion militis christiani y* el prefacio del Nuevo Testamento *(In Novum Testamentum praefationes, Ratio seu methodus compendio perveniendi ad verían theologiam)* han sido editados criticamente por H. Holborn, Munich, 1933, con el titulo de *Ausgewählte Werke. Elogio de la locura y Diálogos,* traduc. ital., Barí, 1914. Sobre Erasmo: Huyzinga, *Erasmus,* Leipzig, 1928 (hay edición española, Barcelona). Maison, *Erasme,* París, 1933; S. Zweig, *Erasmo 'da Rotterdam,* Milán, 1935. Para la bibliografía completa: *Bibliotheca Erasmiana,* Gante, 1893 sigs. Sobre las relaciones entre Erasmo y Lutero: A. Meyer, *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther,* París, 1909. L. Geiger, *Renacimiento y Humanismo,* traducida al español (Montaner y Simón). Algunas obras de Erasmo han sido traducidas al castellano y al catalán por j. Pin y Soler.**

**§ 368. Una primera edición completa de las obras de Lutero fue impresa en Wittenberg, 1539-58. La última edición es la crítica, en 60 vols., impresa en Weimar desde 1882 en adelante. El testimonio autobiográfico de Lutero: Kroker, *Luthers Tischreden in der Matheischen Sammlung,* n. 590 E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit,* en "Die Kultur der Gegenwart", I, IV, 1; Id., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt,* Berlín, 1926; Grisar, *Luther,* 3 vols., Friburgo, 1912-13; Buonaiuti, *Lutero y la Reforma en Alemania,* Bolonia, 1926. Véase también la obra citada de Dilthey, trad. ital., 1, pp. 70 sigs.**

**§ 369. Las obras de Zuinglio en *Corpus reformatorum,* Berlín, 1904 sigs. Dilthey, *El análisis del hombre,* etc., trad. ital., I, pp. 83 sigs. y 285 sigs.**

**§ 370. Las obras de Calvino en el *Corpus reformatorum,* Brunswick, 1863-84. *Institution de la religión chrétienne*, edic. crítica de J. Pannier (en la "Collection des Universités de France"), París, 1936, 4 vols. (cit. en el texto). Carew Hunt, *Calvino,* trad. ital. de A. Prospero, Bari, 1939. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus,* Tubinga, 1905; Dilthey, op. cit., I, pp. 291 sigs.; A. Omodeo, *G. Calvino e la riforma in Ginevra,* Bari, 1947,**

**§ 371. Las obras de Melanchton tuvieron su primera edición completa en 5 volúmenes en Basilea en el año 1541. Se han publicado de nuevo en 28 vols., en el *Corpus reformatorum* 1834 sigs. Una revalorización de la obra de Melanchton está en: Dilthey, *El análisis del hombre,* etc., I, pp. 207 sigs. De S. Franch: *Chronica,* Estrasburgo, 1531; *Cosmographia,* Ulm, 1534; *280 Paradoxa,* 2.ª edic.,**

1542. De V: Weigel cada obra ha sido publicada por separado a principios del siglo XVII. Stöckl, *Gesch. der phil. des mittelalt.*, III, Maguncia, 1866, pp. 559 sigs. Las obras de Bohme han sido impresas en los siglos XVII y XVIII varias veces en Amsterdam; nueva edic. de Schiebler, Leipzig, 1831-47; 2.ª edic., 1861 sigs. *Aurora, Los tres principios de la esencia divina, La triple vida del hombre* y *Cuarenta cuestiones sobre el alma* han sido traducidas por St. Martín, París, 1800. K. Léese, *Von J. Bohme zu Schelling,* Erfurt, 1927; E. Nobile, *Jacob Bohme e il suo dualismo essenziale,* Roma, 1928.

§ 372. Sobre los dos Socino y Servert: Dilthey, *Análisis del hombre,* etc., I, pp. 175 sigs. Las obras de Fausto Socino fueron publicadas en dos volúmenes en 1656, en la "Biblioteca Fratrum Poloniae". G. Aconcio, *De Methodo* y *Opuscoli religiosi e filosofici,* edición de G. Radetti, Florencia, 1944; Id., *Stratagematum Satanae, Libri VIII,* G. Radetti, Florencia, 1946.

§ 373. Sobre la Contrarreforma: E. Gothein, *Reformation und Gegenreformation,* Munich, 1924 (trad. ital.). Las *Disputationes* de Belarmino fueron impresas en Ingolstadt, 3 volúmenes, 1586, 1588 y 1592; nueva edic., Maguncia, 1848. Las *Disputationes metaphysicae,* de Suárez, fueron publicadas en Salamanca en 1597 y varias veces en Maguncia durante el XVII; el *De legibus* en Coimbra en 1612. Ediciones completas de sus obras: Lyon, 1632 sigs.; Venecia, 1740-51; París, 1856-61. La obra de Luis Molina sobre el libre albedrío fue impresa en Amberes el 1535. B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XVII,* Milán, 1911. Las obras de Gracián fueron impresas en Madrid en 1664 y en Amberes en 1669. *El Oráculo* ha sido traducido a todos los idiomas. Hay ediciones modernas del *Criticón* (Filadelfia, 1938-40). *El Héroe* (Madrid, 1946) y *El Oráculo* (Madrid, 1954), a cargo del profesor M. Romera-Navarro.

# CAPITULO VI

# RENACIMIENTO Y NATURALISMO

## 374. MAGIA, FILOSOFÍA, CIENCIA

El renacer del hombre, que es el anuncio de la esperanza del Renacimiento, significa el renacer del hombre *en el mundo.* La relación con el mundo es parte integrante y constitutiva del hombre. La claridad alcanzada por el hombre en el Renacimiento sobre su propia naturaleza se refiere, al mismo tiempo, a la solidaridad que lo vincula al mundo: el hombre se conoce como parte del mundo, pero se distingue de él, pues reivindica su propia originalidad; pese a esto, arraiga en el mundo y lo tiene como dominio propio. La tesis del hombre como naturaleza media, tesis común a los humanistas, platónicos, aristotélicos y magos, expresa precisamente el conocimiento con que el hombre se reconoce como esencialmente incluido en el mundo y su decisión de servirse de su propia posición privilegiada, semejante a la de Dios, para hacer del mundo mismo su reino. Por tanto, para que este dominio del mundo sea una realidad, es indispensable un estudio detenido. Este estudio del mundo natural no aparece ya en el Renacimiento como huida del hombre de su propio ser interior y de la inútil divagación del meditar sobre su propio destino. La investigación naturalista comienza a manifestarse como un instrumento indispensable para la realización de los fines humanos en el mundo, ya que sólo por ella puede el hombre alcanzar los medios de tal realización. En efecto, la investigación natural es la parte primera y fundamental de la filosofía del Renacimiento. Se pueden distinguir en ella tres aspectos o fases, que son la magia, la filosofía de la naturaleza y la ciencia; pero todos ellos, característicos de la investigación especulativa o positiva de la naturaleza en el siglo XVJ, habían sido preparados por el humanismo y el aristotelismo del siglo XV. Por el humanismo, en cuanto no sólo hizo posible la disponibilidad de los textos de la ciencia antigua sino que insistió en la naturalidad del hombre y, por lo tanto, en su interés vital por conocer el mundo natural. Por el aristotelismo, en cuanto que intentó explícitamente promover el renacimiento de la investigación natural, tal como la había practicado Aristóteles y puso en claro el fundamento que la hace posible: el concepto del orden necesario del mundo.

La *magia* renacentista se caracteriza por dos presupuestos: 1) la animación universal de la naturaleza que se considera movida por fuerzas intrínsecamente semejantes a las que actúan en el hombre, coordinadas y armonizadas por una *simpatía* universal; 2) la posibilidad que con ello se

brinda al hombre de penetrar de repente, con medios ambiguos o violentos, en los secretos más íntimos de la naturaleza y llegar a dominar sus fuerzas con halagos y encantamientos, es decir, con los mismos medios con que se aprisiona a un ser animado. Por medio de estos dos presupuestos, k magia va en busca de fórmulas o procedimientos milagrosos que sirvan de llave para los más recónditos misterios naturales y pongan al hombre de repente en posesión de un poder ilimitado sobre la naturaleza.

La *filosofía natural* hace ya su aparición en algunos de los mismos sostenedores de la magia, pero se afirma por vez primera en Telesio, abandonando el segundo supuesto. A la naturaleza, con todo, siempre se la considera como una totalidad viviente, pero regida por principios *propios*; y el descubrimiento de estos principios se convierte en objetivo de esta filosofía. Se renuncia a la quimérica pretensión de penetrar, como por asalto, en los misterios naturales; más aún, se niegan tales misterios; las fuerzas naturales están patentes y se revelan en la experiencia; sólo es menester reconocerlas y secundarlas. La filosofía de la naturaleza rompe los puentes, tanto con la magia como con el aristotelismo; pretende interpretar la naturaleza con la naturaleza, prescindiendo de hipótesis y doctrinas ficticias. Y de esta manera, abre el camino a la verdadera y propia investigación científica.

La *ciencia* es el último y más maduro resultado del naturalismo del Renacimiento. La reducción naturalista es llevada a sus últimas consecuencias; la naturaleza no tiene nada que ver con el hombre ni con el alma ni con la vida; es un conjunto de cosas que se mueve mecánicamente; y las leyes que regulan tal mecanismo son las de las matemáticas. La ciencia reduce la naturaleza a una pura objetividad mensurable, la separa del hombre y la convierte en ajena a su constitución y a sus intereses; y solamente así la abre verdaderamente a su dominio y hace de ella el *regnum hominis.*

## 375. LA MAGIA

La primera figura de mago es la de Juan Reuchlin o *Capnion* (como helenizó su nombre); llegó a la magia por medio de la cabala. Nacido el 22 de febrero de 1455 en Phorzheim y muerto en Tubinga en 1522. Reuchlin viajó por Italia, donde conoció a Pico de la Mirándola, el cual probablemente le encaminó hacia los estudios cabalísticos. Después enseñó las lenguas hebrea y griega en Tubinga. Sus obras principales san: *Capnion sive de verbo mirifico* y *De arte cabalística.* El hombre está situado entre dos mundos: el mundo sensible y el suprasensible; y así como participa con el cuerpo del mundo sensible y con el alma del mundo suprasensible, su conocimiento se dirige al mismo tiempo al uno y al otro. Al conocimiento del mundo sensible el hombre llega por medio de los sentidos, la fantasía, el juicio y la razón. Al conocimiento del mundo suprasensible llega por medio de la mente (*mens*). La mente es, pues, superior a la razón; es el ojo del alma para el mundo suprasensible; pero, así como el ojo corpóreo ve el sol v las cosas iluminadas por el sol únicamente por medio de la luz, de la misma manera la mente ve lo divino sólo por medio de la te divina, que encuentra

inmediatamente en sí misma (*De arte cab.*, III, fol. 52). Esta inmediata revelación de Dios a la mente es la fe, la cual es, por tanto, indispensable para el conocimiento del mundo sobrenatural y divino (*De verbo mir.*, I, fol. 11 b). La razón no sirve para este fin y el procedimiento silogístico de que se vale, es insidioso y contrario, más que provechoso, para el conocimiento divino (*De arte cab.*, I, fol. 24). Por esto, Reuchlin ve en la cabala, entendida como una inmediata revelación divina, la única ciencia posible de la divinidad y el único camino para acercarse a ella. "La cábala, dice Reuchlin, es una teología simbólica en la cual no solamente las letras y los nombres, sino las mismas cosas son signos de las cosas." (*Ib.*, III, fol. 51 b.) El arte cabalístico es el medio para alcanzar el conocimiento de estos símbolos. Este arte eleva al hombre del mundo sensible al suprasensible; y, por la subordinación en que el primero se encuentra respecto al segundo, pone al hombre en disposición de obrar efectos milagrosos que llenan de estupor al vulgo. El cabalista es también un taumaturgo; y especialmente el nombre de Jesús le hace capaz de realizar milagros (*De verbo mir.*, III, fol. 52). La condición necesaria y única es una fe muy intensa; puesto que no es el cabalista quien obra por sí mismo el milagro, sino Dios, que lo ejecuta por medio de el con la fuerza de aquel nombre milagroso (*Ib.*, I, fol. 22).

El carácter práctico de la magia se acentúa en Cornelio" Agripa de Nettesheim, que nació en Colonia en 1486 y murió en Grenoble en 1535. En su obra fundamental, *De occulta philosophia*, Agripa, como Pico y Reuchlin y según la cábala, admite tres mundos: el mundo de los elementos, el mundo celeste y el mundo inteligible. Estos tres mundos están unidos entre sí de tal manera, que la virtud del mundo superior influye hasta los últimos grados del inferior, disipando poco a poco sus rayos; y, por su parte, los seres inferiores llegan por medio de los superiores hasta el mundo supremo. Así como una cuerda tendida, si es tocada en un punto en seguida vibra totalmente, de la misma manera el universo, si es tocado en uno de sus extremos, resuena también en el extremo opuesto (*De occ. phil.*, I, 1 y 37). El camino de este influjo que liga a todo el universo y garantiza la acción recíproca de sus partes, es el *espíritu*, a través del cual el alma del mundo obra en todas las partes del universo visible (*Ibid.*, I, 14). Ahora bien, el hombre está situado en el punto central de los tres mundos y recoge en sí, como microcosmos, todo lo que está diseminado en las cosas (*Ib.*, I, 33). Esta situación le permite conocer la fuerza espiritual que tiene atado al mundo y servirse de ella para ejecutar acciones milagrosas. Nace de esta manera la magia, que es la ciencia más alta y completa, porque somete al hombre todas las potencias ocultas de la naturaleza (*Ib.*, I, 1-2). La ciencia y el arte del mago se dirigen a los tres mundos: hay, por tanto, una magia *natural*, una magia *celeste y* una magia *religiosa* o *ceremonial*. La primera enseña a servirse de las cosas corporales para efectuar acciones milagrosas, la segunda se vale de las fórmulas de la astronomía y de los influjos de los astros para obrar milagros; la tercera, por último, emplea con el mismo fin los seres celestiales y los demonios. En los últimos tiempos de su vida, Agripa acentuó el carácter místico de su especulación, y en el *De vanitate et incertitudine scientiarum* (1527), condena en bloque la ciencia, la considera como una verdadera peste del alma y señala la re como único camino de salvación. Pero, en realidad, permaneció fiel a la magia, que desde un

principio había exaltado, defendiendo todavía su utilidad para la sabiduría; mas aún, en 1533, dos años antes de su muerte, volvió a publicar el *De occulta philosophia.*

Una de las más famosas figuras de magos, fue Teofrasto Paracelso. Su nombre era Felipe Bombast de Hohenheim, que cambió por el de Felipe Aureolo Teofrasto Paracelso. Nació el 10 de noviembre de 1493 en Einsiedeln, Suiza, y murió el 24 de septiembre de 1541 en Salzburgo. Fue médico y cirujano, más aún, reformador de la medicina en sentido mágico. Teofrasto es un mago; pero ciertos imperativos que señala le convierten en precursor del método científico. El hombre ha sido creado para conocer las acciones milagrosas de Dios y para ejecutar otras semejantes; su deber es, por tanto, la *investigación.* Pero la investigación debe unir la experiencia y la ciencia para alcanzar un conocimiento verdadero y seguro. La teoría y la práctica deben avanzar paralelamente y de común acuerdo, ya que la teoría no es más que una práctica especulativa y la práctica no es otra cosa que la teoría aplicada *(De morb. caauc.*, I, p. 616). No se puede tener fe en un experimento sin ciencia; pero el que posee la ciencia además del experimento, sabe también por qué debe realizarse un fenómeno de una u otra manera y puede prever sus consecuencias *(Labyr. med.*, 6). En la nueva ciencia, la consigna será investigación como unidad de teoría y de experimento. Pero esta investigación tiene en Teofrasto un carácter mágico. El principio que debe guiarla es la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. Si queremos conocer al hombre, esto es, el microcosmos, debemos dirigirnos al macrocosmos, al mundo. La medicina que tiene por objeto conocer al hombre, para conservarle la salud y librarlo de enfermedades, debe fundarse en todas las ciencias que estudian la naturaleza del universo. Esta es la reforma de la medicina que Teofrasto intentó y que, si por un lado íe atrajo el odio y las persecuciones de sus colegas médicos, por otro le puso en condiciones, según cuentan, de obrar prodigiosas curaciones. La medicina se funda en cuatro *columnas,* que son la teología, la filosofía, la astronomía y la alquimia. Todas estas ciencias tienen carácter mágico. La teología sirve al médico para emplear la influencia divina, que es aquella de la cual todo depende; la astrología le sirve para usar los influjos celestes, de los cuales dependen las enfermedades y sus respectivas curaciones; la alquimia le sirve para conocer la quintaesencia de las cosas y aplicarla a la curación. El mago, con la fuerza de su fe y de su imaginación, ejerce en el espíritu de los hombres o el de la naturaleza un influjo que suscita energías desconocidas y escondidas y consigue de esta manera realizar cosas tenidas por imposibles *(De phil. occ.,* II, p. 289). Del *fiat* divino nació, en primer lugar, la materia primitiva (*yliaster* o *hyaster*), constituida por tres principios materiales (tres como la Trinidad divina): el azufre, la sal y el mercurio. Estos principios son las especies primigenias de la materia, y de ellos se componen los cuatro elementos del mundo y en general todo cuerpo de la naturaleza (*Meteor.*, p. 72). La fuerza que mueve los elementos es el espíritu animador o *Arcbeus.* Así como todas las cosas están compuestas de los tres elementos, de la misma manera que las fuerzas que las animan están constituidas por sus *arcanos,* esto es, por la actividad inconsciente e instintiva del *Archeus* (*Ib.*, p. 79 sigs.). La *quintaesencia* es el extracto corpóreo de una cosa obtenida mediante el análisis artificial de la

misma con separación del elemento dominante de los demás elementos que están mezclados en ella. La quintaesencia no es un quinto elemento, como indica su nombre, sino uno de los cuatro elementos, y precisamente el que domina la constitución de la cosa y expresa su naturaleza fundamental. En ella están colocados los *arcanos*, esto es, la fuerza operante de un mineral, de una piedra preciosa o de una planta; y la medicina (que la conoce por la alquimia) debe servirse de ella para obtener la curación *(De myster. nat.*, I, 4).

En Italia, el tema de la simpatía universal de las cosas, que es el fundamento de la magia, fue tratado por Jerónimo Fracastoro (1483-1533), que fue médico, astrónomo y poeta. En su obra *De sympathia et antipathia*, explica el influjo universal recíproco de las cosas valiéndose de la doctrina de Empédocles sobre la atracción entre las cosas semejantes y la repugnancia entre fas desemejantes. Pero para explicar la modalidad de este influjo, Fracastoro recurre a la doctrina atomista y al influjo de los átomos. Da por sentado el principio aristotélico de que ninguna acción puede efectuarse sino por contacto; por esto, cuando las cosas semejantes no se tocan y no se mueven naturalmente la una hacia la otra, es necesario, para explicar su simpatía, admitir que de una a otra hay un flujo de corpúsculos que transmite la acción (*Ib.*, 5).

Una figura de médico mago que compite con la de Paracelso fue Jerónimo Cardano, nacido en Pavía en 1501 y profesor de medicina en Padua y Milán; murió en Roma el año 1571. En su autobiografía, *De vita propria*, se presenta a sí mismo como una personalidad excepcional y demoníaca y relaciona los sucesos de su vida con fuerzas ocultas y prodigiosas. Sus obras más notables son: *De subtilitate* (1552), *De varietate rerum* (1556) y *Arcana aeternitatis* (postuma). Se trata de escritos desordenados y llenos de digresiones; una especie de enciclopedia sin ningún plan de unidad. Admite solamente tres elementos: el aire, el agua y la tierra, y niega que el fuego sea un elemento. Los principios de la generación son el calor celeste y la humedad de la tierra; lo seco y lo frío solamente son privaciones. El calor celeste es el único principio vital universal. Este es el alma que da vida a todas las cosas del mundo, y el cauce de la simpatía universal que une todas las cosas naturales, desde los cuerpos celestes hasta en el grado más bajo del mundo corpóreo *(De rerum variet.*, I, 1-2). El hombre es el grado más alto de las cosas terrestres. No es una especie animal, como los animales no son una especie de las plantas. Ha sido creado para un triple fin: conocer a Dios y las cosas divinas; servir de mediador entre lo divino y lo terreno y, por último, dominar las cosas terrenas y servirse de ellas para su utilidad (*De subt.*, XI, fol. 302). Para dichos fines le han sido dadas tres facultades: la mente para el conocimiento de lo divino, la razón para darle a conocer las cosas mortales y la mano para utilizar las cosas corporales. La mente está por encima de las potencias sensibles, es independiente de la materia y, por tanto, inmortal (De *rerum variet.*, VIII, 40 sigs.). Sin embargo, la mente no es individual, sino única en todos los hombres: Cardano acepta en esto el averroísmo (*Ib.*, VIII, 42).

Fue gran observador de la naturaleza Juan Bautista de la Porta, nacido en Nápoles en 1535, muerto en 1615. Fue mago, autor de comedias y cultivador de la óptica, de tal manera que disputa a Galileo la prioridad en el

descubrimiento del telescopio. En su obra principal, *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558), distingue la magia *diabólica*, que se vale de las acciones de los espíritus inmundos, de la magia *natural*, que es, en cambio, el ápice del saber humano, la plenitud de la filosofía natural. Esta no traspasa los límites de las causas naturales, y las operaciones que realiza parecen maravillosas solamente porque sus causas permanecen ocultas (*Mag. nat.*, I, 1). La obra es, en realidad, una colección desordenada de hechos y transmutaciones milagrosas, que Porta rehusa someter a la crítica con el pretexto de que "quienes no creen en los milagros de la naturaleza tienden a destruir toda filosofía" (*Ib.*, pról.). El mismo amor por lo maravilloso empujó a Porta a fundar en Nápoles una "Academia de los secretos", en la cual se podía entrar solamente a condición de comunicar algún maravilloso arcano, superior al alcance del vulgo. El se limita, por tanto, a agrupar los fenómenos y casos milagrosos en tipos generales, como la simpatía y la antipatía, las acciones y reacciones de los cuatro elementos y las influencias de los astros, sin intentar dar una explicación de los mismos: por esto Campanella, aunque inspirándose en él, le reprocha *(Del sentido de tas cosas,* IV, 1) haber tratado la magia solamente desde el punto de vista *histórico* o descriptivo y quiso encontrar (como veremos en el § 384) el fundamento de la misma en la animación universal de las cosas.

Se relaciona con Paracelso Juan Bautista Helmont, que nació en Bruselas en 1557 y murió en 1644. Helmont admite como elementos fundamentales solamente el agua y el aire, y excluye el fuego y la tierra: el agua constituye las cosas terrestres, el aire es la materia de los cielos. El agua está constituida por tres especies primigenias, que son la sal, el azufre y el mercurio. El espíritu vital o *aura* vital es la fuerza animada que mueve, anima y ordena los elementos. Este espíritu no obra ciegamente, sino en virtud de una idea o modelo, conforme al cual plasma las semillas o de las semillas desarrolla las cosas. Hay, además, una causa externa *(causa excitans)* que dispone la materia para la generación y facilita la acción del aura vital. La magia es, según Helmont, el arte de realizar milagros mediante el aura vital. Todas las cosas tienen entre sí una simpatía natural que condiciona su acción recíproca. Toda la naturaleza es magia y obra mágicamente. No hemos de maravillarnos de que el hombre, que es la imagen de Dios, esté también dotado de la fuerza mágica. Pero aunque acepta la magia, Helmont rechaza la astrología. Los astros no tienen ninguna influencia sobre la formación, las costumbres y los destinos de los hombres; no determinan ni inclinan a nada *(De vita longa.*, 15, 12). Son, más bien, las señales de los acontecimientos que se verificarán en el futuro en el mundo sublunar; sin embargo, nO se puede sacar de ellos ninguna predicción cierta, ya que no influyen en tales acontecimientos.

Concepciones semejantes a las expuestas se encuentran en la *Philosophia mosaica* del médico inglés Roberto Fludd (1574-1637), que estudio en Oxford, pero viajó mucho por Francia, Italia y Alemania. Como ya indica el título de la obra, su doctrina es de inspiración cabalística (la cabala se hacía remontar a Moisés). Fludd interpreta la creación a partir de la nada como creación de una materia originaria, que es la misma esencia de Dios; de manera que en Dios las cosas existen *ab aeterno,* no en su idealidad, sino en su realidad indistinta e indeterminada *(complicada,* en el sentido de

Cusano). La potencia y sabiduría de Dios están entre sí en la misma relación que la luz y las tinieblas. La sabiduría de Dios es Cristo, que es el principio operante de todas las cosas y la única causa eficiente del mundo. La lucha entre la luz y las tinieblas determina la simpatía y la antipatía de todas las cosas naturales, porque se encuentra en todas ellas, aun en el hombre, microcosmos que reproduce la naturaleza del macrocosmos y está en reciprocidad de acción con él. Como los otros magos y cabalistas, Fludd admite tres partes del alma humana: la mente, el alma y el espíritu. La mente es la imagen de la palabra divina; el alma es la imagen de la mente, el espíritu es la imagen del alma y el cuerpo es la imagen del espíritu (*Phil. mos.*, II, 1-5).

## 376. LA FILOSOFÍA NATURAL: TELESIO

La figura de Telesio señala un hito decisivo en la filosofía del Renacimiento. Por vez primera nace, por obra suya, un naturalismo riguroso, igualmente alejado de las viejas concepciones aristotélicas y de las quiméricas pretensiones de la magia, una concepción que no ve en la naturaleza otra cosa que fuerzas naturales y pretende explicarla con sus mismos principios. Bernardino Telesio nació en Cosenza en 1509, estudió en Padua y en 1565 se doctoró. En 1565 publicaba en Nápoles los dos primeros libros de la obra *De rerum natura iuxta propria principia*; pero sólo en 1585, tres años antes de su muerte, publicó esa obra completa en nueve libros, en la cual los dos primeros libros habían sido ampliados y rehechos. Murió en Cosenza, en octubre de 1588. Se había dedicado también a investigaciones particulares, encaminadas a explicar fenómenos naturales, como atestiguan varios de sus escritos breves, algunos de los cuales fueron publicados después de su muerte. (*De terraemotibus, De colorum generatione, De mari, De cometis, De iride, Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur contra Galenum, De usu respirationis, De saporibus, De somnio, De fulmine, Quae et quomodo febres faciunt, Solutiones Tbylesii).* Estos escritos menores son importantes porque demuestran que el interés dominante de Telesio se dirigía exclusivamente a los problemas naturales. El mismo se da cuenta de que su investigación debería llevarse mucho más allá del punto al que pudo llegar "para que los hombres no sólo lo puedan saber todo, sino también tener poder sobre todo" (*De rer. nat.*, I, 17); y se excusa aduciendo que no ha podido hacer más por haberse visto obligado a filosofar solamente en los últimos tiempos de su vida y en medio de muchos impedimentos (que, a lo que sabemos, fueron de carácter económico). No obstante, Telesio consiguió establecer con gran evidencia los principios de un nuevo naturalismo empírico. La naturaleza es un mundo por sí, que se rige por principios intrínsecos y excluye toda fuerza metafísica. Es completamente independiente de todo lo que el hombre puede imaginar y desear, se sustrae a todo arbitrio y debe ser admitida tal como es. Telesio nò tiene otra pretensión que la de reconocer la desnuda *objetividad* de la naturaleza; considera que las cosas mismas, cuando son observadas convenientemente, manifiestan su naturaleza y sus caracteres (*Ib.*, proemio). Esta autonomía de la naturaleza es el fundamento de su método, que se

puede llamar de *reducción naturalista,* porque tiende a encontrar por todas partes el principio explicativo natural, excluyendo todos los demás. Precisamente de este modo nace su empirismo. El hombre, para conocer la naturaleza, no debe hacer otra cosa que hacer hablar, por decirlo así, a la naturaleza misma, confiándose a la revelación que ella hace de sí al hombre en cuanto es parte de ella. El hombre puede conocer la naturaleza sólo en cuanto él mismo es naturaleza. De esto procede la preeminencia que la sensibilidad posee como medio de conocer: el hombre, como naturaleza, es sensibilidad. Por consiguiente, "lo que la naturaleza revela" y "lo que los sentidos atestiguan" coincide perfectamente. La sensibilidad no es otra cosa que la autorrevelación de la naturaleza a aquella parte de sí misma que es el hombre. Frente a esta actitud fundamental de Telesio, los resultados de su filosofía pasan a segundo término. El hilozoísmo que Telesio toma de los primeros físicos griegos es ya un límite de su actitud. Esta le impide ir hasta el fondo de aquella autonomía del mundo natural, que solamente la ciencia de Galileo conseguirá establecer de un modo definitivo. Pero si la ciencia de Galileo se separa completamente de los principios animistas establecidos por Telesio y que son comunes con las doctrinas mágicas de su* tiempo, con todo parte del mismo supuesto de la autonomía del mundo natural y, por esto, emplea y fecunda la gran afirmación de Telesio.

## 377. TELESIO: LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA NATURALEZA

Al determinar los principios generales de la naturaleza, Telesio parte de una observación bastante sencilla: el sol es caliente, tenue y móvil; la tierra es fría, oscura, densa e inmóvil; el sol y la tierra son, pues, las sedes de dos *principios agentes*: El calor y el frío; el calor dilata, en efecto, las cosas y las nace más ligeras y aptas para el movimiento; el frío las condensa, las hace más pesadas y, por tanto, inmóviles. Calor y frío son principios incorpóreos; tienen, por consiguiente, necesidad de una masa corpórea que pueda sufrir la acción de uno u otro; esta -masa corpórea, provista de inercia, es el tercer principio natural. Todos los fenómenos del mundo están determinados por las acciones opuestas del calor y del frío en la masa corpórea. Pero para que esta acción pueda verificarse, es menester que los dos principios agentes estén provistos de sensibilidad. En efecto, si se combaten entre sí, es necesario que perciban sus propias impresiones y las acciones del otro, y precisamente que cada uno perciba con placer las impresiones y las acciones por las cuales es favorecido y conservado, y con dolor las que puedan dañarlo o destruirlo. Todas las cosas de la naturaleza, pues, están dotadas de sensibilidad. Pero no es necesario que todas estén provistas de los órganos de los sentidos propios de los animales. Estos órganos son únicamente caminos y aberturas a través de las cuales las acciones de las cosas llegan más fácilmente a la sustancia simiente; y si son necesarias a las animales, que están compuestos de partes diversas, no lo son para otros seres, que no están revestidos de partes protectoras *(De r. n.*, I, 6).

De los dos principios agentes, el calor es el verdadero principio activo; la tierra, en la cual actúa el frío, es más bien la materia originaria de los

seres producidos. Fuera del Sol y de la Tierra, no hay otros elementos originarios; Telesio niega que sean tales el agua y el aire (*Ib.*, I, 12). Las dos naturalezas agentes bastan, según Telesio, para explicar los movimientos de los cuerpos, la vida y la sensibilidad de todos los seres naturales. Sería menester una investigación cuantitativa para determinar la cantidad de calor suficiente para producir determinados efectos. Telesio augura que otros puedan verificar tal experimentación, para hacer a los hombres no sólo sabios, sino también poderosos (*Ibid.*, I, 17); y es significativo que haya advertido esta necesidad, aun afirmando no poder satisfacerla por su cuenta. Ciertamente su física cualitativa y animista hacía imposible satisfacerla. Pero su doctrina debía constituir la base de la ciencia de Galileo.

En la exposición de los principios de su física, Telesio introduce la crítica de la física aristotélica. Esta crítica combate todos los puntos de la misma, aun los fundamentales. Aristóteles había considerado a Dios como el motor inmóvil del cielo. Telesio sostiene que la acción de Dios no puede ser restringida a explicar un hecho determinado o un determinado aspecto del universo. En cambio, debe ser considerado como absolutamente universal y presente en todos los aspectos del universo, como fundamento o garantía del orden que asegura la conservación de todas las cosas. Ninguna raza humana, ninguna especie animal, ningún ser natural podría conservarse a la larga sin la acción de una potencia superior; ya que los hombres, los animales y los hechos naturales se destruirían mutuamente por la lucha continua a que se abandonarían sin remedio, si no fuesen gobernados por un único ser, que proveyese a su supervivencia; por esto su conservación supone el gobierno de un ser omnipotente y perfecto (*Ib.*, IV, 25). Dios, por tanto, no puede ser invocado como causa directa e inmediata de cualquier suceso natural; es simplemente el que garantiza el orden del universo. Y como tal, su acción se identifica con la de las fuerzas autónomas de la naturaleza. Telesio, por una parte, sostiene firmemente el principio de la autonomía de la naturaleza contra la misma doctrina aristotélica del primer motor, en la cual ve como una derogación de tal principio; por otra parte, como hará Descartes, ve en la acción divina la garantía del mismo orden natural.

### 378. TELESIO: EL HOMBRE COMO NATURALEZA Y COMO ALMA INMORTAL

Telesio intentó la reducción natural de la vida intelectual y moral del hombre y puso esta reducción como fundamento y justificación del valor de una y otra vida. En realidad, en cuanto el hombre es parte o elemento de la naturaleza, la naturaleza se revela al hombre, y el conocimiento humano está garantizado en su validez. De la misma manera, en cuanto el hombre es parte de la naturaleza, su conducta moral se relaciona con un principio autónomo y así la vida moral queda justificada en su valor. Ya hemos dicho que, según Telesio, todo conocimiento se reduce a la sensibilidad. Y de hecho el alma humana no es otra cosa que un producto natural, como el alma de los animales; es el *espíritu* producido por la semilla. Veremos después cómo el hombre está dotado, según Telesio, de un alma inmortal e infundida directamente por Dios; pero esta alma, que es el sujeto de la vida religiosa, no toma parte en la vida natural del hombre. La parte predominante, que se

refiere, en cambio, a la sensibilidad, se debe al hecho de que mediante ella el hombre se une a la naturaleza y por ella es, él mismo, naturaleza. En efecto, a través de la sensibilidad, la acción de las cosas llega hasta el hombre. Esta acción se verifica por contacto, y por ello el tacto tiene prioridad sobre todos los otros sentidos, ya que es el único medio por el que se puede verificar una modificación del espíritu como consecuencia de la acción de las cosas externas *(De rer. nat.*, VII, 8). Con todo, la sensación no se limita a la acción de las cosas externas ni a la modificación que produce en el espíritu: implica, además, la percepción (*perceptio*)que el espíritu tiene de ambas. Que el espíritu sea modificado por las cosas, no es un hecho que determine la sensación, si de tal modificación no se tiene conciencia. El sensismo de Telesio no es de ninguna manera materialismo. La percepción es la conciencia provocada ciertamente por la acción de la cosa y por la modificación que ella produce, pero no queda limitada a tales factores materiales (*Ibid.*, VII, 3).

La inteligencia se reduce a la sensibilidad entendida así. Integra y sustituye a la sensibilidad, que tiene siempre un campo de acción limitado. Y como no siempre se hallan presentes ante la sensibilidad todas las cualidades de una cosa, sino que muchas veces permanece ignorada u oculta alguna de ellas, el acto específico de la inteligencia consiste *en percibir* dicha cualidad, revelando su presencia, a pesar de que en aquel momento no aparecía manifiesta (*Ib.*, VII, 3). Se trata de un acto de valoración o de recuerdo y, en consecuencia, supone también sensibilidad, aunque imperfecta y analógica. La inteligencia no es, según Telesio, sino el sustituto mas o menos adecuado de la sensibilidad. Todos los principios de la ciencia no son otra cosa que generalizaciones de percepciones sensibles. Al trazar el círculo y el triángulo, la geometría no hace otra cosa que atribuirles a ellos y a sus especies lo que el sentido percibe como propio del círculo, del triángulo y de sus especies. Otras cualidades son, en cambio, postulados, porque no son diferentes de las que se perciben y no repugnan a las mismas, sino que, al contrario, son semejantes a ellas y casi idénticas. Otros principios, los axiomas, proceden también directamente de los sentidos; los cuales, por ejemplo, nos atestiguan que el todo es mayor que la parte, y que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí (*Ib.*, VIII, 4). El valor de las matemáticas, pues, se funda enteramente en la experiencia sensible. Telesio afirma, con todo, la superioridad de las ciencias que se relacionan más directamente con la experiencia. Las matemáticas proceden por signos e indicios; pero, por ejemplo, que el calor haga evaporar el agua, no se conoce por señal alguna, sino por la misma naturaleza, esto es, por el calor y el agua percibidos y conocidos por los sentidos (*Ib.*, VIII, 5). No por esto son enos ciertas las matemáticas; también ellas derivan sus principios de los sentidos o de la analogía con las cosas percibidas por los sentidos (*Ibid.*, VIII, 5).

Telesio reduce a principios puramente naturales la vida moral del hombre. El bien supremo es la conservación del espíritu en el mundo. El hombre encuentra placer sólo en la medida en que puede verificar las acciones necesarias para su conservación; el placer es el sentido de su conservación; el dolor el sentido de su destrucción. Esto no implica que placer y dolor deben ser tomados como motivos de la acción moral. Entra en el orden del mundo,

establecido y garantizado por Dios, que todo ser tienda a su conservación. La propia conservación es, pues, el fin moral supremo para el hombre; y una acción que sea necesaria para ella, debe ser ejecutada, aunque sea muy molesta, y debe ser tenida como buena mientras sirva para aquel fin (*Ib.*, IX, 4). La valoració'n de las acciones respecto al fin de la conservación, es el fundamento de la virtud. La medida que el hombre pone a las pasiones se origina precisamente en la necesidad de evitar los excesos que pueden debilitarlo o destruirlo: la misma virtud no es, pues, otra cosa que la condición necesaria para la conservación del hombre en el mundo (*Ib.*, IX, 4). Las virtudes y los vicios no son, por esto, como quería Aristóteles, hábitos, sino facultades naturales que se refuerzan sólo por el ejercicio, porque las aquilata y las hace más puras (*Ib.*, IX, 31).

Telesio ha realizado así la reducción naturalista de toda la vida intelectual y moral del hombre. Ya se ha visto que la divinidad misma no es para Telesio un factor extranatural. Lo sería en el caso de que interviniera para determinar en la naturaleza un hecho cualquiera, que pudiera explicarse solamente en virtud de su intervención. Pero esto no sucede. Contra Aristóteles, excluye hasta la acción motriz directa de Dios. Dios no hace *solamente* aquello: Dios lo hace *todo*. Pero precisamente porque lo hace todo, su acción no está más presente en un lugar que en otro, y sólo es la condición suprema de la acción uniforme y normal de los principios naturales. En Dios, Telesio ve solamente (como después Descartes) el garantizador del orden y de la uniformidad de la naturaleza. Hay, con todo, un elemento que esta en la naturaleza, pero que no *pertenece* a la naturaleza; y es la vida religiosa del alma, la aspiración del hombre hacia lo trascendente. El sujeto de esta aspiración no puede ser el espíritu producido por la semilla, el alma que el hombre tiene en común con los otros animales y que en él se diferencia solamente por la mayor pureza y, por tanto, por la mayor eficiencia operativa. El sujeto de la vida religiosa es un alma creada e infundida directamente por Dios. La existencia de la misma no es un dato de fe, sino que puede ser conocido mediante razones puramente humanas. En efecto, el hombre aspira a conocer no solamente las cosas que sirven para su conservación, sino también la sustancia y las operaciones de *los* seres divinos y de Dios: Aspira, además, a un bien que está más allá de todo bien presente, y cree en una vida futura más feliz que ésta. Considera infelices a lo; malvados, aunque dispongan de bienes terrenales en abundancia, y tiene por felices solamente a los hombres buenos. Y, en fin, cree que en el más allá será restablecido "el equilibrio moral que muchas veces no se realiza en el mundo, donde los mejores sufren a veces y los peores tienen abundancia de bienes (*Ib.*, *V*, 2). Esta alma divina es llamada por Telesio *forma sobreañadida:* ella contribuye indudablemente a dar al alma humana aquella mayor pureza y facilidad de movimientos que es su característica frente al alma de los animales (*Ib.*, VIII, 15). Pero Telesio no le reconoce ninguna función específica en la vida intelectual y moral del hombre. En el hombre no puede actuar sino a través del espíritu producto de la semilla, que es el único que le puede dar a conocer los movimientos de las cosas percibidas y, mediante éstos, la misma naturaleza de las cosas. Y la misma vida moral no depende en nada de ella: tampoco el león puede sustraerse al peligro con la fuga, sino que va de buen grado al encuentro de la muerte, para no

mostrarse tímido o degenerado (*Ib.*, V, 40). La forma sobreañadida da, empero, al hombre la *libertad* que le es propia: la elección entre el bien natural y el bien sobrenatural; y así constituye la característica original del hombre frente a todos los demás seres de la naturaleza. Por ello se ve que el reconocimiento del alma inmortal como forma sobreañadida no es en Telesio una concesión a las creencias religiosas, sino el reconocimiento de la originalidad de la existencia humana respecto al resto de la naturaleza; y así, el hombre, por su alma inmortal, no puede ser reducido a los demás entes de la naturaleza, lo sustrae al determinismo y lo eleva a la elección entre lo temporal y lo eterno.

Este límite de la reducción naturalista no constituye una falta en el naturalismo de Telesio. En realidad, su sistema se desarrolla de manera que no exige adiciones o integraciones de orden metafísico. Las adiciones e integraciones que Telesio pide y desea de un modo expreso, lamentando no haberlas podido dar él mismo, son todas de orden físico. El interés de Telesio es científico más que filosófico. Su natural continuador es Galileo, a pesar de la diversidad de principios de que ambos se valieron. Bruno y Campanella representan, por tanto, una desviación de la orientación instaurada por Telesio, porque intentan el injerto de su riguroso naturalismo en el viejo tronco de la metafísica neoplatónica y mágica.

## 379. BRUNO: EL AMOR DE LA VIDA

Giordano Bruno vuelve, en efecto, al neoplatonismo y a la magia. Nació en 1548 en Nola. A los 15 años entró en la orden dominicana de Nápoles, donde, por sus excepcionales cualidades de memoria e ingenio, creció como un niño prodigio. Pero, a los 18 años, las primeras dudas sobre la verdad de la religión cristiana le pusieron en conflicto con el ambiente eclesiástico, y algunos años después (1576) fue obligado a refugiarse, primero en Ginebra y después en Toulouse y París. Allí publicó, en 158.2, su comedia *Candelaio y* su primer escrito filosófico, *De umbris idearum*, dedicado al rey Enrique III. Y allí tuvo sus primeros éxitos; pero no como filósofo, sino como maestro del arte luliana de la memoria, en la cual se inspira precisamente el *De umbris.* Desde París pasó en 1583 a Inglaterra, donde enseñó en Oxford y estuvo en relación con la corte de la reina Isabel. Pertenecen a este período los diálogos italianos y también algunos de los poemas latinos (el *De immenso),* que después terminó. Habiendo regresado a París, fue obligado a marcharse por la hostilidad de los círculos aristotélicos, a los que había atacado ásperamente. Establecido en Alemania (1586), enseñó en Marburgo, Wittenberg y Francfort del Main, donde acabó sus poemas latinos. Después, aceptó la invitación del patricio veneciano Juan Mocenigo, que deseaba ser instruido por él eri el arte de la magia, y se trasladó a Venecia, creyéndose seguro bajo la protección de la República. Pero denunciado por Mocenigo, fue detenido el 23 de mayo de 1592 por la Inquisición de Venecia. Bruno se sometió. Reconocía a la religión una cierta legitimidad como guía de la conducta práctica, sobre todo de cuantos no pueden o no saben elevarse a la filosofía. La doctrina de la doble verdad, propia del averroísmo, que se apoyaba durante el Renacimiento en el sentido aristocrático de la verdad,

considerada como patrimonio de los sabios, le sirvió de justificación frente a sí mismo. Pero en 1593 Bruno fue transferido a la Inquisición de Roma. Permaneció en la cárcel siete años. A las repetidas invitaciones de retractarse de sus doctrinas, opuso siempre su negativa, afirmando que no tenía nada de que retractarse; y el 17 de febrero de 1600 fue quemado vivo en el Campo dei Fiori, en Roma, sin haberse reconciliado con el Crucifijo, del cual, en los últimos momentos, apartó la mirada.

Los escritos de Bruno pueden clasificarse de la manera siguiente:

1.° La comedia *Candelaio* (1582).

2° Escritos lulianos: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* (1582); *De lampade combinatoria lulliana* (1587); *De progressu et lampade venatoria logicorum* (1587); *Artificium perorandi* (1587); *Animadversiones circa lampadem lullianam* (1587); *De specierum scrutinio* (1588); *Lampas triginta statuarum* (1590 ó 91).

3.° Escritos mnemotécnicos: *De umbris idearum* (1582); *Ars memoriae* (158'2); *Cantus circaeus* (1582); *Triginta sigillorum explicatio* (1583); *Sigillus sigillorum* (1583); *De imaginum compositione* (1591).

4.° Escritos didácticos que exponen las doctrinas de otros pensadores: *Figuratio Aristotelici physici auditus* (1586); *Acrotismus camoeracensis* (1586); *Dialogi duo de F. Mordentis prope divina adinventione* (1586); *CLX articuli adversus huius temporis mathematicos atque philosophos* (1588).

5.° Escritos mágicos: *De magia et theses de magia; De magia mathematica; De principiis rerum, elementis et causis; Medicina lulliana; De vinculis* (todos compuestos entre 1589 y 1591).

6.° Escritos de filosofia natural: *La cena de le ceneri* (1584); *De la causa, principio et uno* (1584); *De l'infinito, universo e mondi* (1584); *Summa terminorum methaphysicorum* (1591); *De minimo* (1591; *De monade* (1591); *De inmenso et innumerabilibus*, (1591).

7.° Escritos morales: *Lo spaccio della bestia trionfante* (1584); *Cabala del Cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico* (1585); *Degli eroici furori* (1585).

8.° Escritos ocasionales: *Oratio valedictoria*, discurso pronunciado en Wittenberg en 1588; *Oratio consolatoria*, pronunciada en Helmstedt en 1589.

A la vista de este cuadro, que no comprende los títulos de las obras perdidas (entre ellas un tratado *Delle sette arti liberali)*, ya aparece clara la multiplicidad de asuntos que agitaron la mente de Bruno. Pero es, asimismo, evidente que sus múltiples preocupaciones tuvieron una nota fundamental que le es común: el amor a la vida en su potencia dionisíaca, en su infinita expansión. Este amor a la vida le hizo insoportable el claustro, al que llamó en un soneto "prisión angosta y negra" *(Opp. it.*, I, 285) y alentó su odio inextinguible a todos aquellos pedantes, gramáticos, académicos, aristotélicos, que hacían de la cultura un puro ejercicio libresco y apartaban la vista de la naturaleza y de la vida. El mismo amor a la vida le empujó a representar en el *Candelaio*, con un realismo sin prejuicios, el ambiente napolitano donde había pasado su juventud; y así fustigo en la comedia a los pedantes, a los crédulos, a los intrigantes; pero sin humorismo ni despego, sino con una complacencia exasperada ante el espectáculo de la trivialidad y de la miseria moral; lo cual sólo se explica por su afición a la realidad viva,

sea como sea. De este amor a la vida nace, en fin, su interés por la naturaleza, que no desembocó en él, como en Telesio, en un tranquilo naturalismo, sino que se exaltó en un ímpetu lírico y religioso que halló frecuentemente su expresión en forma poética. Bruno consideró y quiso la naturaleza como una realidad viva, animada, y en comprender esta animación universal, en proyectar la vida a la infinitud del universo, cifró el fin más alto de su filosofar. De aquí nació su predilección por la magia, fundada precisamente en el supuesto del panpsiquismo universal, y quiso conquistar por asalto la naturaleza como se conquista un ser animado; de aquí la renuncia a la paciente y laboriosa investigación naturalista que Telesio había apuntado. De aquí, también, su predilección por la mnemotècnica o arte luliana, que tiene la pretensión de tomar al asalto el saber y la ciencia, de apoderarse del saber con artificios mnemotécnicos y de hacer progresar la ciencia con una técnica inventiva rápida y milagrosa, que rebasa a pasos agigantados la metódica y lenta investigación científica.

El naturalismo de Bruno es en realidad una religión de la naturaleza: ímpetu lírico, *raptus mentis, contractio mentis*, exaltación y furor heroico. Por esto se encuentra mejor en el simbolismo numérico de los neopitagóricos que en las matemáticas científicas; mejor en los inventos milagrosos y charlatanescos de un Fabricio Mordente que en las fórmulas rigurosas de Copérnico. La obra de Bruno señala un compás de espera en el desarrollo del naturalismo científico; pero realiza, de la manera más apasionada y potente, aquel amor a la naturaleza que fue indudablemente uno de los aspectos fundamentales del Renacimiento.

Esto hace posible comprender la posición de Bruno respecto a la religión. Como sistema de creencias, la religión le parece repugnante y absurda. Reconoce su utilidad "para la educación de rudos pueblos que deben ser gobernados" *(De l'inf.*, en *Opp. it.*, I, 302); pero le niega todo valor. La religión es un conjunto de supersticiones directamente contrarias a la razón y a la naturaleza: pretende hacer creer que es vil y criminal lo que parece excelente a la razón; que la ley natural es una bellaquería; que la naturaleza y la divinidad no tienen el mismo fin; que la justicia natural y la divina son contrarias; que la filosofía y la magia son locuras; que todo acto heroico es una cobardía y que la ignorancia es la ciencia más bella del mundo *(Spaccio*, en *Opp. it.*, II, 207-208). El *Spaccio della bestia trionfante, La Cabala del Cavallo Pegaseo, L'Asino Cillenico*, están todos entretejidos en una feroz sátira anticristiana que no se detiene siquiera ante el misterio de la Encarnación del Verbo. Tampoco el cristianismo reformado, que Bruno había conocido directamente en Ginebra, en Inglaterra y Alemania, se salva de su condenación; más aún, le parece peor que el catolicismo, porque niega la libertad y el valor de las buenas obras e introduce el cisma y la discordia entre los pueblos (*Ib.*, II, 89 y 95).

Pero frente a esta religiosidad, de la que Bruno se burla como de una "santa asnalidad" y que es directamente contraria a la "naturaleza y a la investigación racional, está la otra religiosidad, la de los "teólogos", esto es, de los doctos, que en todo tiempo y en toda nación han buscado el camino para llegar a Dios. Esta religiosidad es el mismo filosofar, tal como Bruno lo entiende y practica. En sus conceptos y en su doctrina concuerdan, según Bruno, los filósofos griegos, los orientales y los cristianos. Bruno hace suya

la idea dominante del Renacimiento, expresada de la forma más rigurosa por Pico de la Mirandola (§ 357), de una sabiduría primitiva que, transmitida por Moisés, ha sido desarrollada, ampliada y aclarada por los filósofos, magos y teólogos del mundo oriental, del mundo clásico y del mundo cristiano. Admite, con todo, la posibilidad de que aquella ciencia primitiva pueda ser revisada en algunos puntos; ya que 'nosotros somos más viejos y hemos vivido más que nuestros predecesores", y a través del tiempo, el juicio se va madurando, a menos que se renuncie a vivir en los años que nos corresponden y vivamos como muertos (*Cena,* en *Op.,* I, 31-32). Pero juzga que este desarrollo histórico de la verdad es en realidad un renacer y un germinar de la verdad antigua ("son raíces podadas que germinan, son cosas antiguas que rebrotan, son verdades ocultas que se descubren") (*De l'inf.*, en *Opp. it.,* I, 388); y se atiene con preferencia a los presocráticos, antes que a Aristóteles y Platón, como aquellos en los que puede hallarse un interés, más puro e inmediato, por la naturaleza. Y, en realidad, la naturaleza es el fin de la religiosidad y del filosofar de Bruno, el objeto de su ímpetu lírico, de su "furor"

## 380. BRUNO: LA RELIGIÓN DE LA NATURALEZA

Bruno desarrolla desde el principio su investigación sobre el mundo natural, renunciando a toda especulación teológica. "No se exige del filósofo natural, dice (*Della causa,* II, *Opp. it.*, I, 175), que aduzca todas las causas y principios, sino solamente los físicos, y de éstos los principales y propios. ' Utilizando el principio neoplatónico de la trascendencia e incognoscibilidad de Dios, rechaza la divinidad como tal del ámbito de sus investigaciones. No se puede llegar a Dios por sus efectos, de la misma manera que no se puede conocer a Apeles por sus estatuas. Dios está "sobre la esfera de nuestra inteligencia"; y es más meritorio atenerse a la revelación que intentar conocerlo. Por esto "consideramos que el principio y causa en cuanto a su vestigio, o es la misma naturaleza o, por lo menos, resplandece en el ámbito y seno de aquélla" (*Ib.*, 177). Dios, en cuanto es objeto de filosofía, no es la sustancia trascendente de que habla la revelación, sino que es la naturaleza misma, en su principio inmanente. En este sentido, esto es, solamente como naturaleza, El es la causa y el principio del mundo: *causa* en el sentido de determinar las cosas que constituyen el mundo, permaneciendo distinto de ellas; *principio* en el sentido de entrar a constituir el mismo ser de la cosas naturales. Pero en todo caso no se distingue de la naturaleza: "La naturaleza es Dios mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las mismas cosas" (*Summa term. met.*, en *Opp. lat.*, IV, 101).

Como principio del mundo, Dios es el entendimiento universal, "que es la primera y principal facultad del alma y del mundo, la cual es forma universal de aquél". El es el artífice interno de la naturaleza y es causa no sólo intrínseca, sino extrínseca de ella, ya que, aun obrando en la materia, no se multiplica con el multiplicarse de las cosas producidas. Dios no sólo anima e informa la naturaleza, sino que la dirige y gobierna. Bruno puede así afirmar la animación universal de las cosas y restablecer las antiguas doctrinas que hacen de la naturaleza un gigantesco animal. Y puesto que el alma es forma,

El se sirve del concepto de materia y forma para justificar su panpsiquismo. Tales conceptos están tomados de las doctrinas de Avicebron (vol. I, § 247): hay una forma única y una única materia; la única forma es Dios como alma del mundo, la materia es el receptáculo de las formas, el substrato informe, que el entendimiento divino anima y plasma. La materia no es solamente corpórea, sino también incorpórea (como había dicho Avicebron), y no subsiste separadamente de la forma, de la misma manera que la forma no subsiste separadamente de la materia. Pero esta conexión se convierte en Bruno (que en esto se opone explícitamente a Aristóteles) en unidad, más aún, en *identidad.* Las formas singulares de las cosas nacen del seno de la materia que poco a poco las suscita y destruye: de manera que la materia es principio activo, como ya había sido reconocido por David de Dinant (vol. I, § 210), el cual la había identificado con Dios. Por último, materia y forma resultan idénticas y constituyen una sola unidad, que es forma y materia, alma y cuerpo, acto y potencia. Esta unidad es el Universo. Bruno renueva esta conclusión de Parménides: el todo es una sustancia única e inmóvil que, como tal, no es ya forma ni materia, porque lo es todo, es lo máximo, el uno, el universo *(De la causa* III y V, en *Opp. it.*, I, 223-247; *Sig. sigil.*, en *Opp. lat.*, II, 180).

Los conceptos de materia y forma no sirven, pues, más que para justificar y fundar la identidad misma de la naturaleza con Dios de la cual parte Bruno. Reconocida esta identidad, puede emplear la especulación teológica de Cusano, transfiriendo al universo los caracteres que Cusano había atribuido a Dios. Para Cusano (§ 350) el universo es, en efecto, unidad e infinitud: pero unidad e infinitud *contraída,* esto es, que se determina e individualiza en una multitud de cosas. Esta diferencia se esfuma y anula en Bruno, que desde el principio ha rechazado a Dios como sustancia trascendente fuera del radio de su investigación, y se ha limitado a considerar a Dios únicamente como naturaleza, esto es, como principio inmanente. Puede entonces recurrir a la especulación de Cusano para determinar la naturaleza del Uno cosmológico de Parménides; y en primer lugar, le quita lo que era precisamente una de sus características fundamentales, la finitud, para afirmar, con Cusano, su infinitud. Puede descubrir entonces en el Uno aquella *coincidentia oppositorum* que era la fórmula definitiva de Cusano. En el universo coinciden el máximo y el mínimo, el punto indivisible y el cuerpo divisible, el centro y la circunferencia; y de él se puede decir que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, o que la circunferencia está en todas y el centro en ninguna *(De la causa*, V, en *Opp. it.*, 249-250). Con todo, el atributo fundamental del universo, que enciende y exalta el ímpetu lírico de Bruno y constituye el tema preferido de su obra, es la infinitud. A ella están dedicadas la *Cena detta ceneri,* el *De infinito universo e mondi,* y entre los poemas latinos el *De immenso*, que Bruno tiene como la cumbre y la conclusión de su trilogía latina *(Opp. lat.*, I, 1, 196-97). La defensa que hace Bruno en la *Cena* del sistema copernicano se basa estrictamente en la posibilidad que este sistema ofrece de entender y afirmar la infinitud del mundo. Bruno se muestra totalmente indiferente a las ventajas científicas de la hipótesis de Copérnico, y es bastante dudoso que haya entendido verdaderamente la doctrina geométrica de Copérnico, de la cual, en la quinta

parte del diàlogo, da una interpretación sobremanera confusa. Los argumentos en favor del infinito aducidos por él en el *De l'infinito* no son nuevos; se remontan a Ockham (vol. I, § 320), al cual pertenece el argumento fundamental, ampliamente desarrollado por Bruno: que a la infinita potencia de la Causa debe corresponder lo infinito del efecto. A esta predilección por lo infinito se debe el desprecio de Bruno por Aristóteles, que había sido sin duda el más decidido y riguroso adversario del infinito real. Para Aristóteles, lo infinito significa, esencialmente, lo *incompleto* y, por consiguiente, supone ausencia de determinaciones precisas y de orden; y Bruno se detiene largamente en responder a los argumentos aristotélicos. La negación de un centro del mundo quita todo fundamento a la observación aristotélica de que en lo infinito no había un orden espacial, esto es, un centro, un alto y un bajo absolutos; como había visto Ockham y Cusano afirmó definitivamente, esto no vale como argumento contra la realidad del infinito, que se caracteriza precisamente por la imposibilidad de determinaciones espaciales absolutas. En el *De immenso,* Bruno se detiene en el postulado de toda la doctrina aristotélica, o sea, la imposibilidad de entender la perfección del mundo de otra manera que como finitud. Perfecto, dice *(De immenso,* en *Opp. lat.*, I, 1, 309), no es lo completo y cerrado en proporciones determinadas *(certis numeris*), sino lo que comprende innumerables mundos y, por consiguiente, todo género y toda especie, toda medida, todo orden y todo poder. En el *De l'infinito* (*Ib.*, 298) había distinguido una doble infinitud: la de Dios, que está todo en todo el mundo y todo en cada una de las partes del mismo, y la del universo, que está todo en todo, pero no en cada parte. Paralelamente distingue en el *De immenso* una doble perfección: una en esencia, otra en imagen. La primera es la de Dios, como entendimiento del mundo al que pertenece la primera infinitud; la segunda, es la del inmenso simulacro corpóreo de Dios, que es el mundo, al cual pertenece la segunda infinitud *(Opp. lat.*, I, I, 312). De manera que la verdadera y más alta perfección es la infinitud del entendimiento, esto es, del alma y de la vida, que Bruno considera que se extiende más allá de todo límite definido, a todos los innumerables mundos. Aquí está sin duda el nuevo impulso que transforma la infinita magnitud espacial en una infinita potencia de vida e inteligencia; y aquí reside el fundamento de la religión de to infinito, en la que se fundan para Bruno el amor a la vida y el interés por la naturaleza.

## 381. BRUNO: LA TEORIA DEL MINIMO Y DE LA MONADA

A esta concepción rígidamente monista, para la cual todo se reduce a un Dios-Naturaleza, que tiene al mismo tiempo los atributos del ser de Parménides y del Dios de Cusano, se le presenta, sin embargo, un problema crucial: ¿cómo se concilia la unidad inmutable del todo con la multiplicidad mudable de las cosas? En *De la causa (Opp. it.,* I, 251) Bruno había distinguido el *ser,* que es el todo, de los *modos de ser,* que son las cosas: el universo comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada cosa individual tiene todo el ser, pero no son todos los modos de ser. Pero esta distinción vuelve a plantear el problema : ¿cómo son posibles tantos modos

de ser, si el ser es uno e inmutable? "Profunda magia, dice Bruno en el mismo diálogo (*Ib.*, 264), es saber sacar lo contrario, después de haber encontrado el punto de unión." El punto de unión es, indudablemente, el Dios-Naturaleza; pero, ¿qué magia sabrá extraer de él la diversidad y la oposición de los modos individuales?

A resolver este problema se dedican los dos poemas latinos de Bruno, el *De triplici minimo et mensura* y el *De monade numero et figura.* La relación recíproca entre estos dos poemas, que se presentan como la preparación del *De inmenso*, es aclarada por Bruno en el sentido de que el primero se vale del método matemático y el segundo del método *(ut licet)* divino (*Opp. lat.*, I, I, 197). Y en realidad el primero propone el problema de la conexión entre la unidad del todo y la multiplicidad de las cosas, desde el punto de vista humano; el segundo propone el mismo problema desde el punto de vista divino. El primero pretende mostrar el camino a través del cual el hombre, por la misma consideración de las cosas múltiples, puede alcanzar la unidad; el segundo pretende mostrar el *proceso* por el cual de la unidad divina se deriva la multiplicidad de las cosas. De esta manera, en efecto, los dos poemas se completan mutuamente y preparan la exaltación lírica de la infinitud del todo, que es el tema del *De immenso.*

Es menester advertir seguidamente que el camino matemático propuesto por Bruno en el *De minimo* no tiene nada que ver con las matemáticas científicas. El presupuesto animista y mágico le impide apreciar en su valor aquel análisis cuantitativo, cuya exigencia, a pesar de todo, ya había advertido el mismo Telesio. Las matemáticas de que se vale son unas matemáticas cualitativas y fantásticas, unas matemáticas *mágicas,* que excluyen la medida numérica y niegan que se pueda conseguir una precisa determinación cuantitativa de los fenómenos naturales. Se trata más bien de la búsqueda del *mínimo,* que para Bruno es la sustancia de las cosas consideradas en su magnitud cualitativa. "El objeto y el fin de la naturaleza y del arte, esto es, la composición y la resolución, a que tienden en el obrar y contemplar, nacen del mínimo, consisten en el mínimo y se reducen al mínimo." *(De min.*, I, 22, en *Opp. lat.*, I, III, 140.) El mínimo es la materia o elemento de todo; es, al mismo tiempo, la causa eficiente, el fin y la totalidad; es el punto en la magnitud de una o dos dimensiones, el átomo en los cuerpos, la mónada en los números. No hay una única especie del mínimo cualitativamente idéntica en todos los aspectos de la naturaleza. Hay tantos géneros de mínimo cuantos son esos aspectos; hay una superficie mínima, un ángulo mínimo, un cuerpo mínimo, una razón mínima, una ciencia mínima, y así sucesivamente. Y todos estos mínimos tienen nombres diversos, pueden unirse y separarse, pero no se penetran ni se mezclan, sino que solamente se tocan (*Ib.*, 176). Así, el punto es el mínimo de la superficie, el átomo el mínimo del cuerpo, el Sol el mínimo del sistema planetario, la Tierra es el mínimo de la octava esfera en la que está situada (*Ib.*, 173-174). El mínimo es, pues, para Bruno, la unidad última y real, diferenciada cualitativamente, que permite entender, en primer lugar, la constitución de las cosas singulares, cada una de las cuales tiende a conservar su propio mínimo y así aspiran a un mismo fin; y en segundo lugar, la unificación de las cosas particulares tiende a formar especies y géneros cada vez más vastos hasta el ultimo y más común ser, que es el del universo (*Ib.*,

271). El mínimo es, de esta manera, el principio que permite entender la unidad de las cosas en su multiplicidad y su multiplicidad en su unidad; y responde, en la forma fantástica y aproximativa propia de Bruno, al problema crucial de su investigación cosmológica. En la última parte del *De minimo,* dedicada a la construcción y a la medida de las figuras geométricas, Bruno se sirve ' de las matemáticas concretas del salernitano Fabricio Mordente, que, había conocido durante su segunda estancia en París (1585-1586) y que era inventor de un compás y de una regla de cálculo. Pero ni el invento de Mordente ni las investigaciones de Bruno tienen en verdad el'más pequeño valor científico. El mínimo de Bruno, caracterizado como está por la diferencia cualitativa, no es susceptible de tratamiento matemático, y sólo tiene significado como intento de resolver, desde el punto de vista de la investigación humana, el problema de la relación entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de las cosas.

Si el *De minimo* expone el camino humano para llegar a comprender la relación entre el todo y las partes, el *De monade,* en cambio, expone el proceso divino por medio del cual se establece tal relación. El poema está fundado totalmente en aquel significado simbólico de los números y de las figuras geométricas que había sido tema preferido de los neopitagóricos y pasó después a los filosofemas de la magia renacentista. Tiende a hacer derivar todo el mundo natural de la década, esto es, de los primeros diez números, que a su vez derivan de la mónada, o sea de la unidad. De acuerdo con el supuesto fundamental del neoplatonismo, el Uno o Mónada se concibe como principio de todo. Uno es el infinito, una es la primera esencia, uno es el principio y la causa primera; uno es el mínimo indivisible del cual fluyen las especies naturales; uno es el sol en el macrocosmos y uno es el corazón en el microcosmos. El uno es representado por el círculo. Del uno brota la *diada,* de la misma manera que del movimiento del punto nace la línea. Y la diada constituye la estructura de otros aspectos fundamentales del universo. La bondad, al difundirse, crea el bien; la verdad, al propagarse, crea lo verdadero, y así se determina la diada de la esencia y del ser compuesto. Materia y forma constituyen una diada; diada es la potencia que puede ser activa y pasiva; el acto, que puede ser primero y segundo. Dos son las almas del hombre, la intelectiva y la sensible; y, en general, la diada constityye todas las oposiciones que se encuentran en el dominio metafísico, físico y humano. La *tríada*, representada por el triángulo, constituye los tres principios de la unidad, de la verdad y de la bondad, de la cual nace la otra triada de la esencia, de la vida y del entendimiento, a la que siguen innumerables tríadas en el mundo físico y en el humano. La *tetrada,* que era sagrada para los pitagóricos, constituye el bien, el entendimiento, el amor y la belleza; las cuatro formas de conocimiento que Platón distinguía en la *República,* inteligible, pensable, sensible y oscuro; los cuatro elementos de la geometría: punto, línea, superficie y profundidad; así como los cuatro elementos que Bruno encuentra en el cielo, en el mundo intelectual, en el mundo espiritual y en el mundo sublunar. Análogamente procede Bruno a mostrar la presencia y acción de la *péntada,* de la *béxada*, de la *béptada*, de la *óctada*, de la *enéada, y* en fin de la *década,* estableciendo correspondencias simbólicas entre estos números y los aspectos fundamentales del mundo en su estructura metafísica, física y humana. Se

trata de correspondencias fantásticas, en las cuales los elementos del universo metafísico son ordenados y enumerados más o menos arbitrariamente para hacerlos susceptibles de entrar en el sentido mágico de uno u otro número. Pero lo importante es la tendencia general del poema: reducir el universo a la estructura numérica para mostrar que su génesis depende de la mónada, que es el origen de todo número. Bruno ha querido demostrar con sus matemáticas simbólicas la procedencia del mundo del uno; y ha querido mostrar en *acto* esta derivación haciendo ver la multiplicación del uno y la articulación de las figuras correspondientes, en los sucesivos grados de la realidad natural. El carácter arbitrario y fantástico de esta derivación es evidente; pero es también evidente que Bruno ha querido con ella responder al problema que emergía de su filosofía de la naturaleza: conciliar la unidad del universo con la multiplicidad de sus modos de ser.

## 382. BRUNO: EL INFINITO Y EL HOMBRE

El carácter fantástico de estos desarrollos de la especulación de Bruno, que hubieran debido y pretendido ser técnicos y responder a un problema especulativo preciso, confirma la naturaleza de toda la doctrina bruniana. La cual tiene sus raíces en una necesidad de expansión dionisíaca, en la voluntad de abrir ante el hombre las perspectivas más amplias y proyectar, más allá de todo horizonte cerrado, la vitalidad que el filosofo siente en sí mismo. Bruno no ha adoptado nunca la forma de un pensar cauteloso y crítico, a pesar de advertir su necesidad: filosofar significa para él luchar contra los límites y las estrecheces que apremian al hombre por todas partes para alcanzar una visión del mundo por medio de la cual el mismo mundo no sea ya un límite para el hombre, sino el campo de su libre expansión. La gnoseologia de Bruno no obedece a la misma exigencia. Tomando su origen en el neoplatonismo, Bruno lo completa y modifica de acuerdo con aquella divinización de la naturaleza que es la meta última de su pensamiento. Es significativo que, enumerando en el *De umbris idearum* (*Opp. lat.*, II, I, 48-49) los grados de la ascensión mística según Plotino, añada dos por su cuenta: la transformación de sí mismo en la realidad y la transformación de la realidad en sí mismo. El grado último del hombre es, pues, identificarse no con Dios, sino con la *res*, o sea con la realidad o la naturaleza. En el *Sigillus sigillorum* (*Ib.*, II, II, 180) pone como el grado más alto, por encima de la sensibilidad de la imaginación, de la razón y del entendimiento, la *contractio mentis*, por medio de la cual las actividades humanas se concentran y unifican, haciéndose aptas para comprender la unidad del todo. Y ésta también es la finalidad del *mens*, último grado del conocimiento, en la *Summa terminorum metaphysicorum* (*Ib.*, I, IV, 32). Todo esto indica que, para Bruno, la última.meta del conocimiento humano es la unión, lo más íntima posible, con la naturaleza en su sustancial unidad. Y éste es, en efecto, el significado del mito de Acteón, expuesto en el *De gli eroici furori.* Acteón, que consiguió contemplar a Diana desnuda, por lo que fue transformado en ciervo, convirtiéndose de cazador en caza, es el símbolo del alma humana que, yendo en busca de la naturaleza y llegando finalmente

a verla, se convierte ella misma en naturaleza. Y, en efecto, la naturaleza es la unidad a que todas las cosas se reducen en su sustancia. Quien, como Acteón, llega a conocerla, ve "la fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si nò la ve en su esencia, en la absoluta luz, la ve en lo que engendra, quę es semejante a ella, su imagen: porque de la mónada que es la divinidad, procede esta mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo: donde se contempla y refleja, como el sol en la luna, mediante la cual ilumina; encontrándose él en el hemisferio de las sustancias intelectuales" (*De gli eroici fur.*, *Opp.it.*, II, 473). El fin más alto de la especulación filosófica no es, pues, el éxtasis místico de Plotino, la unión con Dios, sino la visión mágica de la naturaleza en su unidad. Lo cual es expresado también por Bruno en el mismo diálogo con la alegoría de los ciegos, que simbolizan la incapacidad humana para alcanzar la verdad, los cuales recobran la vista y se consideran satisfechos cuando pueden por fin contemplar "la imagen del sumo bien en la tierra" (*Ib.*, 515).

Ahora bien, esta identificación del hombre con la naturaleza, este hacerse naturaleza, es la meta última, no sólo de la vida teórica, sino también de la práctica. La naturaleza, esto es, Dios, obra con necesidad ineluctable. Una necesidad intrínseca regula la acción del Dios-Naturaleza, el cual no puede querer en ningún caso mas que lo mejor y, por tanto, no conoce la indecisión ni la elección (*De l'inf.*, I, en *Opp. it.*, I, 293; *De imm.*, en *Opp. lat.*, I, I, 246). Pero esto no quiere decir que Dios no obre libremente; significa más bien que en El necesidad y libertad se identifican; más aún, que El no obraría libremente en el caso de que no obrase como exige la necesidad de la naturaleza (*De imm.*, *Ib.*, 243). No se puede comparar la libertad perfecta de Dios con la imperfecta del hombre, y hacerla consistir solamente en la elección indiferente entre posibilidades distintas y contingentes. Esto sucede en el hombre solamente por el estado de ignorancia y de imperfección en que se encuentra, estado que le impide conocer lo mejor, o atenerse a ello conociéndolo. Si la libertad humana fuese perfecta, sería como la de Dios: coincidiría con la necesidad de la naturaleza (*De imm.*, *Ib.*, 246-247). Profundiza más en esta cuestión Bruno en su *Spaccio.* Aquí, anticipándose a la pregunta de cómo los ruegos de Júpiter pueden influir en los decretos del hado, que es inexorable, responde que el hado mismo quiere que se le ruegue hacer lo que ha decretado obrar. "Sin embargo, el hado quiere que, aunque el mismo Júpiter sepa que es inmutable, y que no puede ser sino que lo que debe ser y será, no deje de llegar su destino por tales medios." (*Opp. it.*, I, 31). La verdadera libertad humana se identifica, pues, con la necesidad natural (con el hado) y consiste solamente en el reconocimiento y aceptación del mismo hado. La plegaria es muchas veces una señal de futuros efectos favorables y como la condición de estos efectos, ya que el hado manifiesta su necesidad en la voluntad misma de los hombres y no fuera de ella (*Ib.*, 40-41). La verdadera libertad humana, como la divina, se identifica, por consiguiente, con la necesidad. La libertad que es contingencia y elección arbitraria, no es un don, sino solamente una consecuencia del estado de imperfección en que el hombre se encuentra respecto a Dios.

El acento de la especulación de Bruno insiste, sin embargo, en lo que asemeja el hombre a Dios, y no en lo que le distingue de Dios. Bruno aprecia

y exalta en la condición humana lo que empuja al hombre a igualarse con la naturaleza de Dios. En la edad de oro, cuando el hombre vivía en ocio, no era más virtuoso que las bestias y quizás era incluso más estúpido que muchas de ellas. La pobreza, la necesidad, las dificultades han agudizado su ingenio, le han hecho inventar las industrias y descubrir las artes; y siempre suscitan de las profundidades del" entendimiento humano nuevos y maravillosos inventos. Sólo así el hombre es verdaderamente y sigue siendo "Dios de la naturaleza" *(Spaccio,* III, en *Opp. it.,* II, 152). Pero lo que exalta y diviniza sobre todo al hombre es el *furor heroico*: el ímpetu racional, por el cual el hombre, que ha conseguido el bien y lo bello, se desinteresa de lo que primeramente le tenía atado, y no tiende a otra cosa más quo a Dios. El poder intelectual del hombre no se satisface con una cosa finita, y tiende a la fuente misma de su sustancia, que es el infinito de la naturaleza y de Dios. Aquí reside la más alta dignidad del hombre, que no es absorbido ni aniquilado por el infinito natural, sino que puede comprenderlo, hacerlo suyo y reconocer en él la señal más cierta de su naturalezadivina.

## 383. CAMPANELLA: VIDA Y OBRAS

Si el naturalismo de Bruno es una religión dionisíaca del infinito, el naturalismo de Campanella es en realidad el fundamento de una teología política, o de una política teológica. Tomás Campanella nació en Stilo, Calabria, el 5 de septiembre de 1568. Entró en 1582 en la orden dominicana; pero su actividad de escritor le atrajo en seguida persecuciones y condenaciones. Hacia fines de 1591, fue encarcelado en Nápoles por las opiniones contenidas en la *Philosophia sensibus demonstrata* que había publicado meses antes. Era en esta época un fervoroso telesiano; él mismo refirió por entonces (*Syntagmade libris propriis*, 1) que sobre el ataúd de Telesio puso una elegía, ya que nunca había podido hablar con él. Algunos meses después fue puesto en libertad (1592) con orden de volver a su provincia en el plazo de siete días; pero, desobedeciendo la orden, marchó a Roma, y luego a Florencia y Padua, donde se inscribió en la Universidad. En 1593 fue nuevamente encarcelado por herejía. Trasladado a Roma y torturado, fue puesto en libertad en 1595 y confinado en Santa Sabina, donde continuó su actividad de escritor, que no había interrumpido ni siquiera en la cárcel. Después de una nueva prisión y un nuevo proceso (1597) Campanella regreso en 1598 a Stilo. Allí urdió la conjuración que hubiera debido llevar a la práctica su ideal religioso-político: una república teocrática, de la cual él hubiera sido legislador y cabeza. Pero la conjuración fue descubierta en 1599 y Campanella trasladado a Nápoles para ser sometido a proceso. Para evitar la condena a muerte se fingió loco y sostuvo su ficción pese a las más graves torturas (1601); merced a este recurso fue condenado a cadena perpetua (1602). Estuvo en la cárcel unos 27 años. Su espíritu indomable se templó en esta terrible prueba. Desde el fondo de su celda lanzaba llamamientos y consejos a todos los reyes y príncipes de la tierra, vaticinando la inminente renovación del mundo con la vuelta de éste a una única religión y a un solo estado. Por convicción u oportunidad,

mantuvo la tesis de que sólo la monarquía de España podía realizar la unificación politica del gènero humano y encaminó a la defensa de esta tesis su actividad de escritor. No abandonó nunca esta actividad, ni aun en la "orrida fosa" del Castel Sant'Elmo, ni en la prisión más blanda de Castel dell'Ovo o Castel Nuovo. Frecuentemente vio cómo eran secuestrados o destruidos sus manuscritos, y otros se perdieron por haberlos confiado, con esperanza de que fueran publicados, a personas que le visitaban en la cárcel. Pero volvió a escribir las obras perdidas, consiguió mantener correspondencia con varios sabios europeos y hacer publicar en Alemania alguna de sus obras. En 1626 fue puesto en libertad por el gobierno español y trasladado al Santo Oficio de Roma. Allí el papa Urbano VIII le autorizó a tener todo el palacio del Santo Oficio *loco carceris* (como cárcel) (1628); y Campanella comenzó a orientar sus esperanzas de renovación política, no hacia España, sino hacia Francia. De manera que, cuando en 1633 se descubrió en Nápoles una conjuración contra el Virrey, organizada por Tomás Pignatelli, discípulo de Campanella, éste no se sintió ya seguro en Roma. El embajador francés favoreció su fuga y Campanella se refugió en Francia (1634). Acogido benévolamente por el rey Luis XIII y dotado de una pensión, Campanella pudo pasar tranquilamente en París los últimos años de su vida atendiendo a la publicación de sus obras. Ya desde hacía tiempo las estrellas le habían anunciado que el eclipse del 1.° de junio de 1639 le sería fatal; no le valieron, cuando enfermó, los ritos mágicos en cuya eficacia siempre había creído, y el 21 de mayo de aquel año murió.

El interés dominante de Campanella es uno solo: el teologicopolítico. Sin embargo, pueden dividirse sus obras en dos grupos: filosoficoteológico y político. El mismo Campanella nos ha dejado en el *Syntagma de libris propriis et recta ratione studenti* (una especie de guía para el estudio de la filosofía dictada en 1632 al francés Gabriel Naudé) un inventario de sus obras, indicando la ocasión y la época aproximada de su composición. Estudios recientes han ordenado y completado estas indicaciones, permitiendo orientarse en el desorden de los escritos de Campanella, que fueron casi todos rehechos varias veces por su autor.

Escritos filosóficos: *Philosophia sensibus demonstrata*, compuesta en 1589 y publicada en 1591. *Compendiimi de rerum natura,* compuesto en 1595 y publicado en 1617. *Del senso delle cose e della magia*, compuesto en 1604, traducido al latín y publicado en Francfort en 1620. *Apologia pro Galileo,* compuesta en 1616 y publicada en 1622. *Pbilosophia realis,* publicada en Francfort en 1623, comprende: escritos de física, entre los cuales es notable sobre todo el *Epilogo magno,* compuesto, en su disposición definitiva, entre 1604 y 1609; los *Aforismi politici*, compuestos antes de 1606; la *Città del sole,* compuesta hacia 1602, luego revisada y después traducida al latín, y las *Quaestiones* fisiológicas, morales y políticas, compuestas antes de 1613. *Astrologicorum libri VII,* compuestos en 1613 y publicados en 1629. *Atheismus triumphatus*, compuesto en 1605 y publicado en 1631. *De medicina,* compuesto en 1609 y publicado en 1635. *De gentilismo non retinendo,* compuesto en 1609-10 y publicado en 1636. *De praedestinatione,* compuesto en 1628 y publicado en 1636. *Pbilosophia rationalis*, publicada en 1638, comprende la *Poética*, la *Rhetorica* y la *Dialéctica,* escritos que fueron reformados diversas veces. *Metaphysica,* uno

de los escritos fundamentales, fue completado después de larga elaboración en 1623 y publicado en 1638. *Quod reminiscentur*, compuesto hacia 1615. *Theologia* obra vastísima en 30 libros que fue empezada en 1613 y ha quedado inédita.

Escritos políticos: *Discorsi sui Paesi Bassi*, compuesto en 1594-95 y publicado en 1617. *Monarchia di Spagna*, compuesto en 1600 y publicado en 1620, en versión alemana. *Aforismipolitici*, ya mencionados. *Città del sole*, ya mencionada. *Monarchia del messia*, compuesto en 1605 y publicado en 1633 en traducción latina. *Discorsi della libertà e della felice suggestione allo stato ecclesiastico*, compuesto en 1627 y publicado en 1633. *Discorsi ai principi d'Italia*, compuesto en 1607. *Antiveneti*, compuesto en 1606.

Campanella es también autor de *Poesías* (compuestas en su juventud y en los primeros años de su permanencia en la cárcel), que no son poesías filosóficas en el sentido de ser (como las de Bruno) expresión versificada de su filosofía, sino poesía auténtica, o sea, realización de una actitud suya fundamental. En ellas Campanella alcanza la conciencia de su cometido, de su misión en el mundo. Haciendo votos a Dios para ser libertado de la prisión, dice (*Poesie*, edic. Gentile, p. 135):

*Sí me libras, hacer escuela te prometo*
*De todas las naciones*
*A Dios libertador, veraz y vivo,*
*Si a tan alto pensamiento no es indigno*
*El fin a que me espoleas:*
*Abatir los ídolos, privar de culto*
*A todo Dios ficticio,*
*Y a quien se sirve de Dios, y a Dios no sirve;*
*Tremolar el estandarte y la enseña de la razón*
*Contra el vicio cobarde;*
*Llamar a libertad las almas esclavas,*
*Humillar a las protervas.*
*Ni a las moradas envilecidas*
*Por el rayo o la bestia, cantar nuevas canciones,*
*Por lo cual Sión languidece;*
*Haré del cielo templo y altar de las estrellas.*

La realización de la unidad religiosa del género humano aparece a Campanella como el fin fundamental de su vida y es la promesa que hace a Dios como voto por su liberación. En un soneto nos aclara la naturaleza política de este fin y lo enlaza estrechamente con las bases de su filosofía (*Poesie*, p. 18):

*Yo nací para debelar los tres mayores males:*
*Tiranía, sofismas, hipocresía.*
*Por ello me doy cuenta con qué armonía*
*Potencia, prudencia, amor me enseñó Temis.*
*Estos principios son verdaderos y supremos*
*De la gran filosofía descubierta.*
*Remedio contra la triple mentira,*

*Bajo la cual llorando, ¡oh mundo! , gimes.*
*Carestías, guerras, pestes, envidia, engaños,*
*Injusticia, lujuria, pereza, desdén,*
*Todos están sometidos a aquellos tres grandes males,*
*Que en el ciego amor propio, hijo digno*
*De la ignorancia, tienen su raíz y fundamento.*
*Por esto vengo yo a arrancar la ignorancia.*

Potencia, prudencia y amor, como veremos, son las tres *primicias*, esto es, los principios metafísicos del ser; su descubrimiento equivale para Campanella a la destrucción de la tiranía de los sofismas y de la hipocresía, y, por consiguiente, de todos los males que de ellos derivan en el mundo. El poder de liberación y de elevación de su filosofía se afirma así claramente. La filosofía, para Campanella, tenía que ser la palanca para realizar una reforma política que eliminase los males del mundo y restaurase en él la justicia y la paz.

Y tal fue en realidad la inquietud dominante de toda la obra de Campanella. La cual se desarrolla gradualmente desde la física a la metafísica, de la metafísica a la teología, para poner la teología como fundamento de la unidad religiosa del género humano y de su unificación política.

## 384. CAMPANELLA: FÍSICA Y MAGIA

El punto de partida de Campanella es la física de Telesio. Pero aun confirmando los fundamentos de esta física con un gran número de observaciones particulares y desordenadas, Campanella se separa pronto de ella para buscar complementos mágicos y metafísicos que son completamente extraños al espíritu de su fundador. Así, el *Del senso delle cose e della magia* toma los principios de la fisica telesiana, sólo con objeto de demostrar aquella universal animación de las cosas que es fundamento de la teoría y de la práctica de la magia. Y el *Epilogo magno* entretejió de nuevo toda la trama del *De rerum natura* de Telesio transformándolo en una especie de cosmogonía teológica, que ya no tiene por fin esclarecer los principios autónomos de la naturaleza, sino el de referir estos principios a proposiciones teológicas, A pesar de su juvenil entusiasmo por Telesio y su constante fidelidad a la letra de su física, Campanella, se mueve en una esfera de intereses que no tienen ya relación con los que animaban la obra de Telesio. Telesio rechaza toda fuerza mágica, metafísica y teológica en sus explicaciones naturalistas: su finalidad es comprender la naturaleza en el orden que le es propicio, y sólo ve en Dios el garantizador de este orden. Campanella ve en la naturaleza la estatua e imagen de Dios y, en las fuerzas que la agitan, el campo de acción de los encantamientos y de los milagros de los magos. No tiene ningún interés científico. No quiere comprender la naturaleza, sino tomarla por asalto, y dominarla. Cree en la astrología, sobre la cual escribió una obra; y piensa que la astrología confirma su vaticinio del inminente regreso del mundo a una unidad religiosa y política (*Ath. triumph.*, 14, 27; *Quod reminis.*, I, 2, a. 3). Y si defiende la obra de Galileo

(en la *Apologia pro Galileo),* lo hace sólo desde un punto de vista teológico e intenta demostrar que la doctrina de Galileo esta más conforme con las Sagradas Escrituras que la contraria.

De los principios del naturalismo telesiano, Campanella deduce inmediatamente la universal sensibilidad de las cosas. Puesto que todos los seres, aun los animales y los hombres están formados por las dos naturalezas agentes, el calor y el frío, y por la masa corpórea, y puesto que los animales y los hombres están dotados de sensibilidad, es necesario que las mismas naturalezas agentes y la masa corpórea sientan también. Él efecto debe encontrarse en la causa de la que procede: si los animales sienten, es señal que sienten también los elementos o principios de que están constituidos *(Del senso,* I, 1). Campanella sostiene, por tanto, que nada hay carente de sensibilidad: ni la materia, ni el cielo, ni las estrellas, ni las plantas, ni las piedras y los metales, y ni siquiera los otros elementos constitutivos del mundo. La sensibilidad que toaos estos seres poseen es debida a un espíritu caliente y sutil que anima la masa corpórea y que también es corpóreo (*Ib*., II, 4). Pero como el hombre, además del alma corpórea, tiene otra infundida por Dios por medio de la cual ejecuta las acciones más excelentes, aunque se sirva para ello, como de eficaz instrumento, del espíritu corpóreo (*Ib.*, II, 27; *Epil*., III, 14), de la misma manera, el mundo tiene en su totalidad un alma que es el instrumento directo de Dios y que dirige todas las operaciones (*Ib*., II, 32). El alma del mundo determina el consenso de las cosas naturales entre sí, porque las dispone todas a un único fin y, así, las une a pesar de su desemejanza (*Ib*., III, 14). Por esto, Campanella no sólo no niega la causa final, sino que le otorga la primacía sobre las otras y considera las causas físicas —el calor, el frío, la materia, el lugar— como simples medios para llegar al fin (*Epit*., III, 1, av. a). De ese consenso se sirve la magia para efectuar sus acciones milagrosas. La magia es sabiduría a la vez práctica y especulativa, porque "aplica lo que pretende a las o.bras útiles para el género humano" *(Del senso.,* IV, 1). Campanella distingue una magia *divina,* que obra en virtud de la gracia divina, como la de Moisés y la de otros profetas inspirados por Dios; una magia *natural,* que es la de las estrellas, la de la medicina y la de la física, y que saca de la religión la confianza propia del que espera el favor de esta ciencia; y una magia *diabólica,* que obra por acción del demonio y consigue hacer cosas que parecen milagrosas a quien no las entiende. La magia divina no exige mucha ciencia porque está fundada en el amor y fe en Dios. La magia natural, en cambio, hace intervenir todas las ciencias y artes, y Campanella cree que pocas cosas son imposibles para ella. Pero para él es también magia obrar sobre los hombres y sobre sus pasiones; por lo cual son "magos segundos los oradores y poetas" (*Ib*., IV, 12); pero es mayor mago el legislador, porque "la acción mágica más grande en el hombre es dar leyes a tos hombres" (*Ib*., IV, 19).

La expresión máxima de la fidelidad de Campanella a la física de Telesio es la supremacía del conocimiento sensible, supremacía que Campanella sostuvo siempre desde la primera a la última de sus obras. "La sabiduría, dice (*Ib*., II, 30), es el conocimiento cierto de cada cosa, internamente, sin dudas." Ahora bien, el nombre mismo de la sabiduría deriva de los sabores del gusto, que es el único entre los sentidos que no se limita a percibir las cualidades extrínsecas de la cosa, sino que, triturándola y asimilándola,

percibe su naturaleza física intrínseca. Es, pues, sabiduría por excelencia la que está fundada en los sentidos, los cuales son los únicos que pueden comprobar, corregir o refutar cualquier conocimiento incierto. Así, los antípodas, que fueron negados por San Agustín y otros autores antiguos, han quedado demostrados realmente por Cristóbal Colón con la experiencia sensible. "El sentido da certeza, y no requiere prueba, porque él mismo es prueba; pero la razón es conocimiento incierto, porque exige pruebas; y cuando se aduce la prueba y la causa, se toma otra sensación cierta." (*Ib.*, II, 30.) Como Telesio, Campanella cree que aun el entendimiento es sensibilidad. "El entender universal es un sentido lánguido y lejano, y la memoria es un sentido adormecido, y el discurrir es un sentido extraño y por semejanza." (*Ib.*, II, 30.) Lo universal, que es el objeto del entendimiento, es la semejanza que las cosas particulares tienen entre sí; y así es conocimiento indistinto y confuso que se hace cierto y concreto con la agudización del conocimiento sensible (*Ib.*, II, 22).

Pero esta reducción de todo el conocimiento a la sensibilidad, plantea el problema que abre paso de la física a la metafísica. La sensibilidad es, en efecto, siempre conocimiento de las cosas exteriores; ¿cómo puede el alma, si todo conocimiento es sensibilidad, conocerse a sí misma? "Lo que me hacía admirar, dice Campanella (*Ib.*, II, 30), es cómo el alma se desconoce a sí misma y lo que ella hace." Y, en realidad, el alma no puede desconocerse a sí misma: es menester, pues, fundar la sensibilidad externa en la sensibilidad que el alma tiene de sí misma; tal es el problema que Campanella aborda en la *Metafísica.*

## 385. CAMPANELLA. LA AUTOCONCIENCIA

Campanella divide su *Metafísica* en tres partes: la primera, dedicada a los principios del saber; la segunda, a los principios del ser; la tercera, a los principios del obrar. Comienza su tratado reproduciendo el desarrollo del pensamiento de San Agustín en su libro *Contra Académicos* (vol. I, § 160): la misma duda supone una verdad que está fuera de toda duda. "Sabio es, dice (*Met.*, I, 2 a. 1), aquel a quien las cosas le saben (*sapiunt*) tal como son, y saber es percibir las cosas tal como ellas son." El escéptico que sabe que no sabe nada, reconoce al menos esta verdad y, así, presupone que hay un saber y una certeza fundada en principios universales que están más allá de toda duda. Estos principios, o nociones comunes, proceden algunos del interior del alma, de una facultad innata; otros del exterior, por consentimiento universal de todos los seres o de todos los hombres. El principio más cierto de la primera especie es que nosotros existimos y podemos, sabemos y queremos. El principio más cierto de la segunda especie es que nosotros somos alguna cosa y no todo; podemos, sabemos, queremos alguna cosa, y no todo o de todas las maneras. Por esto, cuando nos dirigimos a las cosas particulares y singulares, y del conocimiento de nuestra presencia a nosotros mismos, pasamos al conocimiento objetivo, comienza la incertidumbre: el alma se aparta del conocimiento de sí, para contemplar los objetos, que no se le manifiestan nunca total y distintamente, sino sólo parcialmente y de manera confusa. "Nosotros podemos, sabemos y

queremos cosas diferentes de nosotros mismos, porque podemos, sabemos y nos queremos a nosotros mismos: del mismo modo que yo puedo levantar un peso de 50 sextercios, porque puedo levantarme a mí mismo, que me he cargado con aquel peso, y de la misma manera que siento el calor, porque me he calentado, y amo la luz porque me gusta estar iluminado por la luz." (*Ib.*, I, 2 a. 5.) En otras palabras, el conocimiento de las cosas exteriores presupone el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Debe haber un conocimiento innato de sí (*notitia sui ipsius innata, Ib.*, VI, 8 a. 1), un *autoconocimiento originario,* en el que reside la posibilidad del conocimiento de todas las demás cosas. Puesto que la sensación proviene de la asimilación del sujeto cognoscente a la cosa conocida, y es, como tal, una *pasión* del alma, esto es, una modificación que el alma recibe del exterior, esta modificación sería extraña al alma si el conocimiento de la misma no fuera esencial al alma y no constituyera su ser. "Nosotros decimos, escribe Campanella (*Ib.*, VI, 8 a. 4), que el alma y todos los demás seres se conocen originariamente y de manera esencial a sí mismos; mientras conocen de un modo secundario y accidental todas las demás cosas, en cuanto se conocen a sí mismos como cambiados y hechos semejantes a las cosas por las cuales son cambiados. El espíritu que siente, no siente, por tanto, el calor, sino que en primer lugar se siente a sí mismo; siente el calor a través de sí mismo, en cuanto cambia por el calor y siente el cuerpo en cuanto es substrato del calor que es su objeto."

Esta doctrina reproduce y amplía la de Telesio. Telesio, en efecto, no había reducido la sensación a la acción de las cosas o a la modificación producida en el espíritu por las cosas; y había, en cambio, identificado la sensación con la *percepción* que el espíritu tiene tanto de la acción de las cosas como de la modificación producida en él por esta acción. "Queda, pues, decía en conclusión (*De rer. natura,* VII, 3), que el sentido sea la *percepción* de las acciones de las cosas, de los impulsos del aire y de las propias pasiones, de las propias modificaciones y de los propios movimientos; y, sobre todo, de estos últimos. En efecto, el sentido percibe aquellas acciones sólo en cuanto percibe que está influido, modificado y movido por ellas." Pero esta doctrina, que había sido definida por Telesio, en el plano de un puro análisis natural del conocimiento, la lleva Campanella al plano metafísico. La autoconciencia no es propia solamente del alma, sino de todos los seres naturales, en cuanto dotados de sensibilidad. "Hay una sabiduría doble en las cosas, dice Campanella en la *Theologia* (I, 11, a. 1): una *innata*, por la cual ellas saben que existen y por la cual les place el ser y les desplace el no ser, y esta sabiduría es esencial, de manera que no se puede perder sin perder también el ser. La otra *adquirida (illata),* por la cual sienten las cosas externas porque son modificables por ellas y hechas semejantes a las mismas. Por tanto, cualquier cosa se siente a sí misma de por sí y, como suele decirse, esencialmente, mientras que siente las otras accidentalmente, esto es, en cuanto se hace semejante a las cosas por las cuales es modificada, modificada tanto en el sentido de ser destruida, como acontece cuando es alejada del propio ser y padece dolor, como en el sentido de ser perfeccionada, como cuando es conservada y restituida a su integridad por la sensación de cosas afines y favorables, y entonces experimenta placer." La primera especie de sabiduría, el conocimiento

innato, es propia de todas las cosas; pero en las cosas y en los hombres queda disminuida o impedida por los conocimientos adquiridos. "En Dios, que carece de todo conocimiento adquirido, conserva, en cambio, toda su potencia." (*Theologia*, ibi.).

La *Metaphysica* de Campanella fue publicada en París en 1638; pero había sido compuesta, después de una larga elaboración, en 1623. En 1637 Descartes había publicado su *Discurso del Método.* Se ha afirmado muchas veces la comparación entre la *autoconciencia* de Campanella y el *cogito* de Descartes. En realidad los rasgos más destacados de la teoría de Campanella indican claramente su extensión y sus límites. Sirve únicamente para fundamentar la posibilidad del conocimiento sensible y carece del significado idealista que algunos intérpretes modernos han querido ver en ella. Es ajeno a Campanella *lo problemático de la realidad,* que constituye el rasgo fundamental de la teoría de Descartes. La realidad y la cognoscibilidad de las cosas exteriores no son un problema para Campanella, como lo serán para Descartes; la realidad se presupone de tal manera que la autoconciencia se atribuye no sólo al hombre, sino a todos los seres naturales, como su elemento constitutivo. Por esto la autoconciencia no es pensamiento (como en Descartes), sino sentido, *sensus sui:* no caracteriza la existencia específica del hombre como sujeto pensante que se propone el problema de una realidad distinta de sí mismo, sino que expresa la constitución de todo ser natural como tal, que no puede obrar sensiblemente o recibir sensiblemente las acciones de los demás, sin sentirse a sí mismo. Para Descartes la autoconciencia es el hombre como tal; para Campanella la autoconciencia es tanto el hombre como Dios, como el ser más ínfimo de la naturaleza. Además, la autoconciencia ha perdido en Campanella el carácter de interioridad espiritual que tenía en San Agustín, para quien era el principio de la indagación que el alma dirige hacia sí misma. Se puede decir que en San Agustín la autoconciencia había sido el principio de una metafísica espiritualista; en Campanella es el principio de una metafísica naturalista y en Descartes es el principio de un idealismo problemático. Pero sólo en la forma que tomó en Descartes, la autoconciencia podía convertirse en el principio de la filosofía moderna, como indagación dirigida al hombre en su subjetividad, en el carácter específico de su existencia en el mundo.

## 386. CAMPANELLA: LA METAFÍSICA

Hemos- dicho que la autoconciencia es para Campanella el principio de una metafísica naturalista. En efecto, sobre ella se fundan las determinaciones esenciales de la realidad natural. Tales determinaciones se revelan precisamente por la autoconciencia: somos conscientes de *poder,* de *saber* y de *amar y* debemos admitir que la esencia de todas las cosas está constituida exactamente por estas tres primacías: el poder *(potentia),* el saber (*sapientia*)*y* el amor *(amor)* (*Met.*, VI, proem.). Cada cosa existe, en cuanto puede, ya que solamente *es,* en cuanto puede *ser.* El poder ser es, pues, la condición del ser y de la acción de todas las cosas (*Ib.*, VI, 5, a. 1). La segunda primacía, el saber (saber de sí o de otro), entra igualmente como constitutivo de la esencia *de* todas las cosas. En efecto, no sólo los animales

y las plantas, sino también las cosas inanimadas, como se ha visto, sienten; y en esta sensibilidad se funda la concordancia universal de todas las cosas, la armonía que rige el mundo (*Ib.*, VI, 7, a. 1). En cuanto a la tercera primacía, el amor, es evidente que pertenece a todos los seres, porque todos aman su ser y desean conservarlo (*Ib.*, VI, 10, a. 1). En cada una de estas primacías la relación del ser consigo mismo precede a su relación con lo demás: se puede ejercer una fuerza sobre otro ser, sólo en cuanto se la ejerce sobre sí mismo, del mismo modo que se puede conocer y amar otro ser, sólo en cuanto cada uno se conoce y ama a sí mismo (*Ib.*, II, 5, 1, a. 13).

Pero todas las cosas que conocemos son finitas y limitadas y como tales compuestas no sólo de ser, sino también de no-ser (*Ib.*, IV, 3, a. 1). Así como hay tres primacías del ser, así también hay tres primacías del no-ser: la *impotencia,* la *ignorancia y* el *odio.* También estas tres primacías entran a formar parte de las cosas finitas; las cuales, por ello, no pueden todo lo que es posible, no conocen todo lo que es cognoscible, y no aman solamente, sino que también odian: y precisamente por esto son finitas (*Ib.*, VI, proem.). Pero la finitud de las cosas compuestas de ser y de no-ser presupone la infinitud de un ser que excluya el no-ser y sea puro ser. Lo que está restringido a una esencia limitada y determinada y excluye de sus límites todo otro ser, no es el ser primero; antes bien, depende del ser. El ser primero es el que excluye toda limitación, que es ilimitado e infinito y no conoce ni principio ni fin. Este ser es Dios (*Ib.*, VI, 2, a, 1).

A Dios no se llega solamente por medio de esta clase de consideraciones demostrativas. El también se manifiesta inmediatamente por aquel conocimiento innato y escondido (*innata et abdita*), por el cual cada ser sabe que es y ama su ser y su autor. Si Dios no es por sí conocido por el conocimiento adquirido, es siempre conocido y amado en virtud del conocimiento innato. El conocimiento adquirido sólo puede llegar a Dios por medio del razonamiento, partiendo de las cosas sensibles; pero el conocimiento innato lo atestigua inmediatamente y fuera de toda duda (*Theolog.*, I, 2, a. 1). Lo atestigua, además, en su esencia, ya que así como nos revela las tres primacías de las cosas, nos revela también las tres primacías de Dios. Como cualquier otro ser, Dios es potencia, sabiduría y amor (*Met.*, VI, 11, a. 4). Pero en El, la potencia no implica ninguna impotencia, la sabiduría ninguna ignorancia y el amor ninguna desviación del bien. Las tres primacías son en El infinitas, como es infinito el ser de que está constituido (*Ib.*, VI, proem). Con todo, ni en Dios ni en las criaturas estas primacías están separadas, ni son diversas, ni tampoco se confunden o se unifican. Campanella admite entre ellas la distinción *formal* de que habla Duns Escoto (vol. I, § 305), que no es una distinción de razón ni una distinción real, que excluye la pluralidad numérica y garantiza la unidad de ser (*Theol.*, I, 3, a. 12).

Dios crea las cosas de la nada y la nada entra a formar parte de las cosas, no por obra efectiva de Dios, sino en virtud de su permiso. Creando al hombre, Dios no le niega positivamente el ser de la piedra o del asno, sino que permite y consiente que él no sea al mismo tiempo piedra y asno, y de esta forma permite, en cierto modo, que el no ser forme parte de él. En su sabiduría Dios se vale tanto del no-ser como del ser, porque hace servir la limitación propia de las criaturas para su ordenada disposición en el universo

(*Met.*, VI, 3, a. 2). Por medio de las tres primacías Dios crea el mundo y también lo conserva y gobierna. En efecto, de ellas se originan tres grandes *influjos*, que son: la necesidad, el hado y la armonía. La *necesidad* procede de la absoluta potencia de Dios, y por ella ninguna cosa puede ser u obrar diversamente de cómo prescribe su naturaleza. El *hado* procede de la absoluta sabiduría de Dios y se identifica con la serie de las causas naturales. La *armonía* procede del absoluto amor de Dios y por ella cada cosa se dirige a su propio fin y todas al fin supremo (*Met.*, IX, 1; *Theol.*, 1, 17, a. 1).

Lo opuesto a la necesidad es la contingencia; lo contrario del hado es el azar; lo opuesto a la armonía es la fortuna: y estos contrarios se derivan no ya del ser, sino del no-ser, que entra a formar parte de las cosas finitas (*Met.*, IX, 1).

## 387. CAMPANELLA: LA POLÍTICA RELIGIOSA

La filosofía especulativa de Campanella, tanto física como metafísica o teológica, no es un fin en sí misma. Tiene por objeto solamente proporcionar fundamento teórico a una reforma religiosa que debería reunir a todo el linaje humano en una sola comunidad. Campanella es por temperamento y vocación un profeta religioso, para el cual la filosofía sirve como instrumento de renovación de la conciencia religiosa del hombre. No se limita a anhelar este ideal de renovación, ni lo restringe al mundo de los doctos, como se había hecho durante el Renacimiento, sino que pretende promoverlo prácticamente y por todas partes, hallando e indicando el instrumento eficaz de su inmediata realización. Cuando en la *Ciudad del Sol* hubo diseñado el ideal perfecto que su mente vislumbraba, se dedicó a trazar los caminos que podían conducir a su realización; y no *se* detuvo frente a transacciones inevitables. Preso en la cárcel por el gobierno español y condenado a cadena perpetua, señaló precisamente a la monarquía española como brazo secular que tenía que llevar al mundo a la unificación religiosa. Y entonces se dirigió a los príncipes de Italia para invitarles a favorecer aquella monarquía *(Discurso a los príncipes de Italia*, 1606-07); y se apoyaba la exhortación en el principio de que "es necesario seguir el partido que sea mejor, o que el destino presenta como menos malo" (Edic. D'Ancona, p. 46). Puesto en libertad y desengañado de las esperanzas que había puesto en España, dirigióse a Francia y esperó entonces de la monarquía francesa la realización de la unificación religiosa de los hombres, ansia suprema de sus pensamientos. Campanella creía, pues, posible que su reforma religiosa se convirtiera en una realidad; más aún, estaba convencido de su próxima realización. Aceptaba de antemano las transacciones que tal realización debía costar respecto a la pureza del ideal descrito en la *Ciudad del Sol*, precisamente porque se sentía legislador y profeta más que filósofo.

Pero, si en el terreno político, esto es, en cuanto a la elección del brazo secular que debía realizar la reforma religiosa, estuvo dispuesto a transigir, no parece que haya habido transacción en la aceptación y defensa del catolicismo, al cual creyó permanecer fiel desde el principio hasta el fin de su actividad. En efecto, siempre reconoció y defendió al catolicismo como religión auténtica, la religión *natural*, la única religiosidad conforme a la

razón y, por tanto, común a todos los pueblos y universal. Y, en realidad, en este punto la transacción no hubiera sido posible si el intento de Campanella era el de llevar a los hombres a la religión auténtica y reunirlos de esta manera en una única y universal comunidad. Aceptar una forma de religión imperfecta o al menos parcialmente falaz, hubiera sido una traición fatal a su misión de profeta. Esta misma misión le imponía, con todo, el deber de defender y preconizar una reforma del catolicismo: una reforma por medio de la cual el catolicismo tenía que haber vuelto a su naturaleza, tomándose a sí mismo como norma de su propia renovación. Y así, Campanella se vale del concepto cardinal del Renacimiento, la vuelta a los principios, para profetizar por una parte el retorno de todos los pueblos de la tierra, cualesquiera que sean sus creencias, al catolicismo, y por otra, el retorno del catolicismo a su verdadera naturaleza. El fundamento de este doble retorno es la religión natural.

La primera formulación del concepto de religión natural está en la *Ciudad del Sol.* Allí se encuentra bosquejada la estructura de un estado idealmente perfecto, gobernado por un príncipe sacerdote, llamado Sol o Metafísico, asistido por tres príncipes colaterales: Pon, Sin y Mor; esto es, Poder, Sabiduría y Amor, que son las tres primacías de la metafísica de Campanella. Las características de este Estado, en el cual todo está minuciosamente ordenado y predispuesto por hombres de ciencia, son la comunidad de bienes y de mujeres (según el modelo de Platón) y la religión natural. Los habitantes del Estado del Sol viven exclusivamente según la razón, esto es, según los dictados de la metafísica de Campanella: su religión se identifica con esta metafísica y se distingue del cristianismo por la falta de revelación, por consiguiente, del complemento sobrenatural a la enseñanza de la razón. "Aquí te admiras de que adoren a Dios en Trinidad, diciendo que es Sumo Poder, del cual procede la Suma Sabiduría, y de ambos, el Sumo Amor. Pero no conocen a las personas distintas y no las nombran como nosotros, porque no tuvieron revelación, pero saben que en Dios hay procedencia y relaciones de sí mismo a sí mismo; y, así, todas las cosas se componen de poder, sabiduría y amor, en cuanto tienen ser, y de impotencia, ignorancia y desamor, por cuanto dependen del no-ser." (Edic. Bobbio, p. 106.) Que la pura investigación filosófica condujera a la trinidad, era un pensamiento bastante antiguo, que se encuentra, por ejemplo, en Abelardo (vol. I, § 209). En Campanella, este pensamiento conduce a concluir que el cristianismo "no añade nada a la ley natural fuera de los sacramentos", y que, por esto, "la verdadera ley es la cristiana, *y* que, una vez quitados los abusos, será la señora del mundo" (*Ib., p.* 108). Se mantuvo fiel a esta conclusión a lo largo de toda la serie de obras posteriores. Defendiendo en las *Cuestiones sobre la mejor república* (edición D'Ancona, p. .289) los conceptos de la *Ciudad del Sol,* afirma que ha querido en esta obra presentar una república no fundada por Dios, sino por la filosofía y la razón humana, para demostrar que la verdad del Evangelio está conforme con la naturaleza. La religión natural está, pues, fundada en la razón y es descubierta por la filosofía. Pero es una religión para los doctos, que no sería capaz de promover la unidad espiritual del género humano. Y también imperfecta, porque le falta un complemento sobrenatural y, por tanto, el testimonio de las profecías, de los milagros, de las gracias que dan fuerza

expansiva y vigor inconmovible a la religión revelada. A la religión natural se hubiera podido limitar un Campanella filósofo; pero no podía y no debía contentarse con ella un Campanella profeta. Y, en efecto, no vio en la religión natural más que la norma que permite probar el valor de las religiones históricas, escoger entre ellas la verdadera, justificarla en su verdad y volverla a conducir a su verdadero principio, suprimiendo los abusos. Por esto afirma ciertamente Campanella que la religión natural, que es la *indita* o innata, es siempre verdadera, mientras que la adquirida y sobreañadida *(addita)* es imperfecta, y *puede* a veces ser falsa (*Met.,* XVI, 3, a. 1); pero no considera posible que la religión innata pueda existir sin la adquirida y sobreañadida. La religión innata es propia de todos los seres que, teniendo su origen en Dios, tienden a volver a El; la religión adquirida es propia solamente de los hombres, y por esto es la única que implica mérito y valor moral (*Met.*, XVI, 2, a. 1; *Theol.*, VIII, 1, a. 2). Así como una norma no sirve sino para aquello de que es norma, de la misma manera la religión *indita* no vale sino en relación con la religión *addita*, de la cual es fundamento. Campanella debía, por lo tanto, mostrar en la religión *indita* el fundamento y la norma de todas las religiones positivas para promover el retorno del género humano, dividido en sectas religiosas diversas, a la única religión verdadera; pero, al mismo tiempo, debía reconocer esta religión verdadera en una de las mismas religiones positivas y precisamente en la que mejor se adecuase a la religión natural. Tal fue, en efecto, el objeto que se propuso en el *Atheismus triumphatus* y en el *Quod reminiscentur.*

En la primera obra, que lleva por subtítulo *Recognitio religionis universalis*, pretende, en erecto, demostrar que la religión universal es la racional "infundida en nosotros por Dios, comprobada por los filósofos y por las naciones, revelada a los profetas, y después publicada sobrenaturalmente por Dios e ilustrada por las gracias, por los verdaderos milagros, por las profecías y por la santidad" (pref.). Esta religión universal está fundada en la razón, a la cual creen conformarse todos los pueblos de la tierra y a la cual se conforman aun los seres inferiores de la naturaleza, aunque sea de una manera no expresa o implícita *(Ath.,* 3, p. 23). Por esto, entre todas las religiones positivas, es menester escoger una que no sólo no repugna a la naturaleza, sino que la ayuda y la perfecciona (*Ib.*, 10, p. 105); y tal es solamente la religión cristiana. "Toda ley, esto es, toda religión es razón o regla de razón; por consiguiente, toda ley es participación o brillo de la primera Razón, de la Sabiduría de Dios, que es el Salvador, ya que Razón es la Sabiduría misma que gobierna y salva a todos los seres según el modo propio de cada uno." (*Ib.*, 10, p. 107.) Aquí Campanella aduce de nuevo el antiguo concepto de la patrística que identifica a Cristo con la razón universal, y se sirve del mismo argumento para identificar la religión natural con el cristianismo. Las leyes positivas son especificaciones, explicaciones y aplicaciones de la misma primera ley natural. Su variedad no es irracional y no aparta los pueblos de Dios.(*Ib.*, p. 109). Basta, pues, que los pueblos tengan conciencia del único y. verdadero fundamento de su religión, cualquiera que sea, para que se conviertan al cristianismo y pongan fin a la diversidad de las religiones y de los estados (*Ib.*, p. 105).

El *Quod reminiscentur* es un llamamiento a todos los pueblos de la tierra para que se decidan a este retorno. El título está tomado del Salmo 22:

*quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, y se inspira en el principio fundamental de que "todas las cosas volverán a su principio". Campanella declara que es inminente el retorno de todos los pueblos de la tierra a su principio, esto es, a la religión auténtica, al cristianismo genuino del catolicismo. Por esto, se dirige a los cristianos y a los no cristianos notificándoles los signos astrológicos y las profecías que indican el inminente retorno, para invitarlos a obrar en consecuencia. Y, en primer lugar, se dirige al Sumo Pontífice y todos los cristianos. "Yo os ruego, por el reino de los Santos, por la redención de Cristo, por la esperanza de la gloria futura, que nos acordemos de nuestro origen; y así sucederá que con nosotros todas las naciones se convertirán a Dios." *(Quod reminis.*, I, 4, a. 1.) E indica los remedios prácticos políticos que deben provocar o favorecer este retorno y, reformando las costumbres y la práctica del catolicismo, suprimir toda posibilidad de abuso y llevarlo otra vez a su verdadera naturaleza. Es, por tanto, partidario de una reforma moral del catolicismo, que, sin variar los dogmas ni la estructura jerárquica de la Iglesia, la restituya al orden y sencillez del período patrístico, y, por consiguiente, a su capacidad de proselitismo y de difusión universal. Con esto Campanella se insertaba en los planes grandiosos de la Iglesia de la Contrarreforma y venía a justificar y defender la renovada fuerza de expansión de la Iglesia misma. Pero con todo esto se engañaría quien juzgase la posición de Campanella como un conformismo ortodoxo. El plan profético de Campanella coincidía ciertamente con el plan y con las exigencias de la Iglesia de la Contrarreforma; pero el motivo y la justificación de su plan no eran y no podían ser los de la Iglesia. Campanella acepta el catolicismo *porque* lo identifica con la religión natural; acepta la revelación *porque* sin las profecías y los milagros la religión no posee fuerza persuasiva ni capacidad de difusión universal. El último fundamento de la posición de Campanella es filosófico y naturalista, no religioso. Es el profeta de una religión que tiene su raíz en la naturaleza y en la razón crítica; y aunque haga suyo el catolicismo, mira más allá de el hacia un fundamento natural y racional, no tradicional ni revelado, que es el único que puede justificar a sus ojos la tradición y la revelación.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 375. Obras de Reuchlin: *Capnion sive de verbo mirifico,* Basilea, 1494; Colonia, 1532; Lyon, 1552; *De arte cabalistica,* Spira, 1494; Tubinga, 1514; Hagenau, 1517. Geiger, *J. R. Sein Leben und seine Werke,* Leipzig, 1871.

Obras de Agripa: *De occulta philosophia,* Colonia, 1510, 1531-33; *De incertitudine et vanitate scientiarum,* Colonia, 1527, 1534; París, 1529; obras completas, Lyon, 1550, 1600.

Obras de Paracelso: *Opera,* Basilea, 1589-91; Estrasburgo, 1616-18; Ginebra, 1658; Leipzig, 1903; Strunz, *Theofr. Par.*, Leipzig, 1903; Stillmann, *Theofr.Par.*, Londres, 1922; I. Betskart, *T. P.*, Zurich, 1947; K. Goldammer, *P.*, Tubinga, 1952. Obras de Fracastoro: *De sympathia et antipatia rerum,* Lyon, 1545; *Opera omnia,* Venecia, 1555, 1574; Lyon, 1591. Lasswitz, *Gesch. der Atomistik,* I, Hamburgo, 1890, pp. 306 sigs.; Cassirer, *Gesch. des Erkenntnisproblems,* I, Berlín, 1906, pp. 208 sigs; Paolo Rossi, en "Riv. critica di storia della fil.", 1954. Obras de Cardano: edic. completa, Lyon, 1663, 10 vols. La autobiografía *De vita propria* fue traducida al italiano por Mantovani y ha sido reimpresa muchas veces. Obras de Della Porta: *Magia naturalis,* Nápoles, 1558; 2.ª edic., 1589; *De humana physiognomonia,* Vico Equense, 1586; *De refractione,* Nápoles, 1593; Fiorentino, *Giovan Battista della Porta,* en *Studi e ritratti della rinascenza,* Bari, 1911, pp. 235 sigs. Obras de Helmont: edic. completa. Lyon, 1667. Obras de Fludd: *Philosophia mosaica,* Gudae, 1638; edic. completa, 1638.

§ 376. Sobre la vida de Telesio: Bartelli, *Note biografiche,* Cosenza, 1906. Edic. *De rerum natura,* Nápoles, 1586, 1587; Ginebra, 1588; Colonia, 1646; nueva edición, a cargo de Spampanato. vol. I, Módena, 1910; vol. II, Genova, 1913; vol. III, Roma, 1923.

§ 377. Fiorentino, *B. T. ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano, 2* vols . Florencia, 1872-74; Gentile, *B. T.*, en *// pensiero italiano nel rinascimento,* Florencia, 1940, pp. 175 sigs.; Abbagnano, *Telesio,* Milán, 1941, con bibliografia.

§ 379. Obras de Bruno: *Obras italianas:* edic. Wagner, 2 vols., Leipzig, 1829: edición de Lagarde, Gottinga, vol. I, 1888; vol. II, 1889; edic. Gentile, vol. I, *Dialoghi metafisici,* Bari, 1907-9; 1.ª edic. 1925; vol. II, *Dialoghi morali,* Bari, 1908; 2.ª edic., 1927; vol. III, *Candelaio,* Bari, 1907-9; 2.ª edic., 1923; *Obras latinas:* edic. nacional, partes I y II, a cargo de Fiorentino, 1880-86; partes III y IV, a cargo de Tocco y Vitelli, Florencia, 1889-91. En el texto se cita la 2.ª edic. de Gentile de las obras italianas y la edición nacional de las obras latinas.

Sobre la vida de Bruno: Spampanato, *Vita de G. B.*, 2 vols., Mesina, 1921. Un Bruno profeta religioso es presentado por Corsano en *// pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico,* Florencia, 1940. Una áspera crítica del pensamiento de Bruno, atribuido en sus características fundamentales a deficiencias psíquicas de Bruno, y, por tanto, limitado a observaciones puramente psicológicas, es el ensayo de Olschki, *Giordano Bruno,* Bari, 1927. En polémica implícita con Olschki está escrita la obra de Guzzo, titulada / *dialoghi nel Bruno,* Turín, 1932; L. Firpo, *Ilprocesso di G. B.*, Nápoles, 1949; D. Waley Singer, G. *B., His Life and Thought*, Nueva York, 1950. Del concepto de la verdad como *filia temporis* (desarrollado con todo de una manera unilateral): Gentile, *G. B. e il pensiero del rinascimento,* Florencia, 1920.

§ 380. Que la exposición bruniana de las doctrinas de Copérnico es confusa e incomprensible por defecto de formación científica, fue advertido por Schiaparelli.

§ 381. Sobre las obras latinas: Tocco, *Le opere latine di G. B. esposte e confróntate con le italiane,* Florencia, 1889; Lasswitz, *Gesch. der Atomistik*, p. 395; Cassirer, *Gesch. des Erkenntnisproblems*, I, pp. 368 sigs.

§ 382. Sobre las obras gnoseológicas y morales: Dilthey, *Analisi dell'uomo,* trad. italiana, pp. 66 sigs.; Cassirer, *Individuo e cosmo, passim.*

§ 383. Sobre la vida de Campanella: Amabile, *Fra T. T., la sua congiura, i suoiprocessi e la sua pazzia, ì* vols., Nápoles, 1882; Id., *Fra T. C. ne'Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, 1* vols., Nápoles, 1887. Sobre los escritos: Firpo, *Bibliografia degli scritti di T. C.*, Turín, 1940; Id., *Ricerche campanelliane*, Florencia, 1947. Ediciones: *Philosophia sensibus demonstrata*, Nápoles, 1591; *Compendium de rerum natura,* Francfort, 1617; *Del senso delle cose e della magia,* Francfort, 162O; París, 1636; París, 1637 (todas en la trad latina); edic. del texto italiano, bajo la revisión de Bruers, Bari, 1925; *Philosophia realis*, Francfort, 1623; París, 1637; *Epilogo magno* (texto italiano), edic. revisada por Ottaviano; Roma, 1939; *Città del sole* (texto italiano y lat.), al cuidado de Bobbio, Turín, 1941; *Astrologicorum libri VII*, Lyon, 1629-30; Francfort, 1630; *Atheismus triumphatus*, Roma, 1631; París, 1636; *De gentilismo non reetinendo, De praedestinatione*, en vol. con la obra anterior; *Philosophia rationalis*, París, 1638; *Poética* (texto ¡tal. y latino), al cuidado de Firpo, Roma, 1944; *Metaphysica,* París, 1638; *Quod reminiscentur* (las dos primeras de las cuatro partes), al cuidado de Amerio, Padua, 1939; *Theologia*, libro I, revisión de Amerio, Milán, 1936, libros XXVII-XXVIII, Roma, 1955; *Discorso sui paesi bassi,* Lyon, 1617, 1626 (texto lat.); texto ital., al cuidado de Firpo, Turín, 1945; *Monarchia di Spagna,* Amsterdam, 1640, 1641, 1653; texto italiano en *Opere di T. C.,* revisión de Ancona, Turín, 1854, vol. II, pp. 77 sigs.; *Aforismi politici*, revisión de Firpo, Turín 1941; *Monarchia del messia,* Iesi, 1633 (texto lat.); *Discorsi della libertà e della felice suggestione dello stato ecclesiastico,* Iesi, 1633; *Discorsi ai principi d'Italia*, edic. Firpo, Turín, 1945; *Antiveneti*, revisión de Firpo, Florencia, 1945; *Apologia pro Galileo*, Francfort, 1622; *Poesie,* edic. Gentile, edición Vinciguerra, Bari, 1938; *Lettere,* revisión de Spampanato, Bari, 1927; *Syntagma de libris propriis*, edic. Spampanato, Florencia, 1937.

§ 384. Sobre las doctrinas filosóficas: Filici, *Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella* Lanciano, 1895; Corsano, *T. Campanella,* Milán, 1944, 2.ª edic. Bari, 1961.

§ 385. La interpretación idealista del principio de la autoconciencia ha sido presentada por Gentile, *Studi sul rinascimento,* Florencia, 1936, pp. 189 sigs.; Id., *Il pensiero italiano del rinascimento,* Florencia, 1940, pp. 357 sigs. y se ha hecho valer como ùnico criterio histórico-crítico por Dentice D'Accadia, *T. C.*, Florencia, 1921.

§ 386. Sobre la metafísica especialmente: Blanchet, *Campanella,* París, 1920, parte IV.

§ 387. Amabile, en la biografía citada de Campanella, sostuvo la tesis de que el filòsofo, íntimamente convencido de la verdad de la religión natural, carente de toda estructura revelada, fingió luego adherirse al catol¡cismo por oportunismo. Esta tesis se atenúa en las monografías citadas de Blanchet y de Dentice, según las cuales la adhesión de Campanella al catolicismo fue fruto de una

transacción, juzgada como necesaria por el filósofo, que permaneció íntimamente fiel al racionalismo, para la realización práctica de su reforma religiosa. Una tesis análoga defiende Treves, *La filosofía política de T. C.,* Bari, 1930; Bobbio, en el prólogo de la edic. de la *Città del sole*, vuelve a sostener en toda su crudeza la tesis de Amabile. A. Corsario, *T. Campanella*, Milán, 1944, se inclina también, aunque con mucho equilibrio crítico, a la tesis de Amabile. En cambio, R. Amerio, en numerosos artículos, entre los cuales son notables especialmente *Di alcune apone dell'interpretazione deistica campanelliana al lume degli mediti,* en "Riv. di fil. neosc.", 1934, pp. 605 sigs.; Id., *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano*, en la misma revista, 1939, pp. 368 sigs., ha sostenido la ortodoxia perfecta de Campanella, negando tanto la tesis del fingimiento comò la de la transacción oportunista. Es difícil impugnar las conclusiones de Amerio, fundadas también en textos inéditos de la *Theologia*, por lo que se refiere a la adhesión convencida de Campanella al catolicismo, en el cual reconocía sin más la religión natural. La no ortodoxia de Campanella consiste solamente (como resulta del texto) en el *motivo* de aquella adhesión, que no es la fe en la revelación, sino el naturalismo metafísico. Este motivo excluye, con todo, cualquier fingimiento o transacción oportunista y supone la íntima unidad de la postura filosófica de Campanella.

CAPITULO VII

# LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA

## 388. LEONARDO

El último resultado del naturalismo del Renacimiento es la *ciencia*. En ésta confluyen: las investigaciones naturalistas de los últimos escolásticos, que habían dirigido su interés a la naturaleza, apartándolo del mundo sobrenatural, considerado ya como inaccesible para la investigación humana; el aristotelismo del Renacimiento, que había elaborado el concepto del orden necesario de la naturaleza; el platonismo antiguo y nuevo que había insistido en la estructura matemática de la naturaleza; la magia que había puesto en claro y difundido las técnicas operativas dirigidas a subordinar la naturaleza al hombre; y en fin, la doctrina de Telesio, que afirmaba la perfecta autonomía de la naturaleza y la exigencia de explicar la naturaleza con la misma naturaleza. Por un lado, todos estos elementos son integrados por la ciencia mediante la *reducción de la naturaleza a pura objetividad mensurable*; a un complejo de cosas o formas constituidas esencialmente por determinaciones cuantitativas y sujetas, por tanto, a leyes matemáticas. Por otro lado, los mismos elementos se purifican de las conexiones metafísico-teológicas que les caracterizaban en las doctrinas a que originalmente pertenecían. Y así la ciencia elimina los supuestos teológicos a que todavía permanecían aferradas las investigaciones de los últimos escolásticos; elimina, además, los supuestos metafísicos del aristotelismo y del platonismo y elimina, en fin, el supuesto animista en que se fundaban la magia y la filosofía de Telesio. En esta dirección, puede decirse que la ciencia de la naturaleza ha sido guiada por las intuiciones precursoras de Leonardo de Vinci.

Leonardo de Vinci (1452-1519) consideró el arte y la ciencia como dirigidos a un único fin: el conocimiento de la naturaleza. El objeto de la pintura es el de representar a los sentidos las obras naturales; pero sólo se extiende a las superficies, a los colores, a las figuras de aquellos objetos naturales cuyas fuerzas intrínsecas la ciencia procura investigar *(Tratado de la pintura*, edic. Ludwig. n.° 3-7). Arte y ciencia se apoyan ambos sobre los dos pilares de todo conocimiento verdadero de la naturaleza: la experiencia sensible y el cálculo matemático. Las artes, en efecto, y en primer lugar la pintura, que Leonardo coloca por encima de todas las artes, busca en las cosas la *proporción* que las hace bellas y presupone un estudio encaminado a encontrar en las cosas, mediante la experiencia sensible, aquella misma armonía que la ciencia expresa en sus leyes matemáticas. La conexión entre

arte y ciencia no es, pues, accidental en la personalidad de Leonardo: es fruto del objetivo único que se propuso Leonardo: buscar en la naturaleza el orden mensurable, que es al mismo tiempo proporción evidente: el número, que es al mismo tiempo belleza.

Leonardo rechaza en la investigación científica cualquier autoridad y cualquier especulación que no tenga fundamento en la experiencia. "La sabiduría es hija de la experiencia." (Edic. Richter, n. 1150). La experiencia no engaña nunca; y los que se lamentan de su falacia deben más bien lamentarse de su propia ignorancia, porque piden a la experiencia lo que está más allá de sus límites. Puede, desde luego, engañarse el juicio sobre la experiencia; y para evitar el error no hay otro camino que reducir cualquier juicio a cálculo matemático y servirse exclusivamente de las matemáticas para comprender y demostrar las razones de las cosas que la experiencia manifiesta (*Cod. atl.*, fol. 154 v.). Las matemáticas son el fundamento de toda certeza. "El que rechaza la suma certeza de las matemáticas, se llena de confusiones y no podrá jamás imponer silencio a las contradicciones de las ciencias sofísticas, con las cuales se aprende a vociferar eternamente." (Edic. Richter, n.° 1157). Por esto, Leonardo hace suyo el auténtico espíritu de Platón y el lema que estaba escrito en la entrada de la Academia: "No me lea, quien no sea matemático, en mis principios" (*Ibid.*, n.° 3). La experiencia y el cálculo matemático revelan la naturaleza en su objetividad; esto es, en la *simplicidad* y en la *necesidad* de sus operaciones. La naturaleza se identifica con la misma necesidad de su ordenación matemática. "La necesidad es tema e inventora de la naturaleza, es freno y regla eterna." (*Ibid.*, n.° 1135). En estas palabras se reconoce claramente la esencia última de la objetividad de la naturaleza: aquella necesidad que determina el orden mensurable de la misma y se expresa por la relación causal entre los fenómenos. Precisamente esta necesidad excluye cualquier fuerza metafísica o mágica, cualquier interpretación que prescinda de la experiencia y que quiera someter la naturaleza a principios que le son extraños. Esta necesidad, en fin, se identifica con la necesidad propia del razonamiento matemático, que expresa precisamente las relaciones concretas de medida que constituyen sus leyes. Entender la "razón" de la naturaleza, significa entender la "proporción", que se encuentra no sólo en los números y en las medidas, sino también en los sonidos, en los pesos, en los tiempos, en los espacios y en cualquier potencia natural (edic. Ravaisson, fol. 49 v.). Precisamente la identificación de la naturaleza con la necesidad matemática condujo a Leonardo a fundar la mecánica y alumbrar por primera vez sus principios. " ¡Oh admirable y estupenda necesidad, tú obligas con tu ley a todos los efectos, por el camino más breve, para que participen de sus causas y con suma e irrevocable ley toda acción natural con brevísima operación te obedece! " (*Cod. atl.*, fol. 345 v.). Así pudo llegar a formular la ley de la inercia, el principio de la reciprocidad de la acción y de la reacción, el teorema del paralelogramo de las fuerzas, el de la velocidad y otros conceptos fundamentales de la mecánica que debían encontrar en Galileo su forma definitiva. La mole inmensa de sus manuscritos contiene un conjunto de intuiciones felices, de descubrimientos, de indicaciones que se extienden por los campos mas diversos de la ciencia, desde la anatomía hasta la paleontología, y atestigua

la perseverancia con que Leonardo prosiguió el estudio de la naturaleza, no ya con el fin de encuadrarla en fórmulas metafísicas o teológicas, o de adaptarla a las obras milagrosas de la magia, sino con el único objeto de reducirla a objetividad empírica y a necesidad matemática.

### 389. COPÉRNICO. KEPLER

Nicolás Copérnico (Kopernicki) parte del principio pitagórico platónico de la estructura matemática del universo para llegar a una exacta formulación matemática de la nueva cosmología. Nació en Thorn el 19 de febrero de 1473, estudió en !a Universidad de Cracovia y luego en Bolonia, en Padua y en Ferrara, donde se doctoró en derecho canónico (1503). Después de una segunda estancia en Padua (1503-1506), volvió a su patria, donde vivió entre los cuidados administrativos de un canonicato y los estudios astronómicos. Murió en Frauenburg el 24 de mayo de 1543. Su obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium libri VI,* fue publicada pocos meses después de su muerte. Dedicada al pontífice Paulo III, apareció con un prefacio de Osiander, que limitaba el alcance de la doctrina de Copérnico, presentándola como una simple "hipótesis astronómica", que no cambiaba la concepción del mundo establecida por los antiguos. Y en realidad sólo más tarde se comprendió el alcance revolucionario de la doctrina de Copérnico, que señala la destrucción definitiva de la cosmología aristotélica. Copérnico, en efecto, demostró que todas las dificultades que hallaba esta cosmología en la explicación del movimiento aparente de los astros, se resolvían fácilmente admitiendo que la Tierra gira alrededor de sí misma, en vez de considerarla como el centro inmóvil de los movimientos celestes; y reconoció los tres movimientos de la Tierra: el diurno alrededor de su propio eje, el anual alrededor del Sol y el anual del eje terrestre respecto al plano de la elíptica (*De rev.*, I, 5). Copérnico demostró que esta hipótesis suponía una enorme simplificación de los movimientos celestes, y era, por tanto, conforme al procedimiento de la naturaleza que tiende a alcanzar sus efectos con los medios más simples (*Ibid.*, I, 10). Demostró también cómo a su vez sus cálculos matemáticos se simplificaban prestándose fácilmente a explicar la observación astronómica.

La doctrina de Copérnico fue combatida por motivos religiosos por católicos y luteranos. Un astrónomo danés, Tycho Brahe, benemérito observador de hechos astronómicos, sostuvo que solamente la Tierra, la Luna y el Sol giraban alrededor del eje terrestre y los demás planetas alrededor del Sol. Pero de las mismas observaciones de Tycho Brahe, su amigo y discípulo, Kepler sacó la más amplia confirmación de la doctrina de Copérnico, con el descubrimiento de las leyes reguladoras del movimiento de los planetas.

Juan Kepler nació el 27 de diciembre de 1571, en Weil, cerca de Stuttgart, fue profesor de matemáticas, ayudante de Tycho Brahe y murió en Ratisbona el 15 de noviembre de 1630. Debió luchar ásperamente con protestantes y católicos por sus ideas y sólo con dificultad consiguió procurarse los medios para publicar sus obras; tuvo que luchar para salvar de la hoguera a su madre acusada de brujería. En su primera obra, *Prodomus*

*dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum de admirabiliproportione coelestium orbium* (1596), exaltaba líricamente la belleza, la perfección y la divinidad del universo y veía en él la imagen de la trinidad divina. En el centro del mundo estaba el Sol, imagen de Dios Padre, del cual se deriva toda luz, todo calor y vida. El número de los planetas y su disposición alrededor del Sol obedece a una ley precisa de armonía geométrica. En efecto, los cinco planetas constituyen un poliedro regular y se mueven según esferas inscritas o circunscritas al poliedro delineado por su posición respectiva. En esta obra atribuía el movimiento de los planetas a un alma motriz de los mismos o al alma motriz del Sol; pero el mismo esfuerzo de hallar en las observaciones astronómicas la confirmación de estos principios filosóficos, pitagóricos o neoplatónicos, le condujo a abandonarlos. En sus escritos astronómicos y ópticos, en lugar de las inteligencias motrices puso fuerzas puramente físicas; consideró que el mundo participaba necesariamente de la cantidad y que la materia estaba sujeta necesariamente a un orden geométrico. Pero siempre permaneció fiel al principio de que la objetividad del mundo consiste en la proporción matemática implícita en todas las cosas. Era éste el mismo principio que había animado la incesante investigación de Leonardo; y al mismo principio se debe el descubrimiento más importante de Kepler: las leyes de los movimientos de los planetas. Las dos primeras leyes (las órbitas descritas por los planetas alrededor del Sol son elipses, uno de cuyos focos lo ocupa el Sol; las áreas descritas por el rayo vector [el segmento de recta que une el planeta con el Sol] son proporcionales al tiempo empleado en recorrerlas), fueron publicadas en *Astronomia Nova* del año 1609; la tercera ley (los cuadrados de los tiempos empleados por los diversos planetas en recorrer enteramente sus órbitas, se relacionan entre sí como los cubos de los ejes mayores de ks elipses descritas por los planetas) apareció por vez primera en la obra *Harmonices mundi*, de 1619. Las observaciones de Tycho Brahe permitieron a Kepler descubrir sus leyes y corregir de esta forma la doctrina de Copérnico, el cual admitía el movimiento circular de los planetas alrededor del sol. Pero el descubrimiento de Kepler confirmaba definitivamente el valor del procedimiento que reconoce en la proporción matemática la verdadera objetividad natural.

## 390. GALILEO: VIDA Y OBRAS

Galileo Galilei nació en Pisa el 15 de febrero de 1564. Orientado hacia los estudios de Medicina, mientras profundizaba en el conocimiento de los textos antiguos, por los cuales se estudiaba entonces perfectamente la Medicina, se dedica también a la observación directa de los fenómenos naturales. En 1583 la oscilación de una lámpara en la catedral de Pisa le permitió determinar la ley del isocronismo de las oscilaciones del péndulo. En los años siguientes llegó a formular algunos teoremas de geometría y de mecánica que publicó más tarde. Por medio del estudio de Arquímedes, consiguió descubrir la *balanza* para determinar el peso específico de los cuerpos (1586). Su cultura matemática le granjeó el aprecio y la simpatía de muchos matemáticos de su tiempo, y le fue confiada en 1589 la cátedra de

Matemáticas de la Universidad de Pisa, donde permaneció tres años, durante los cuales descubrió, entre otras cosas, después de repetidos experimentos desde la torre inclinada, la ley de la caída de los cuerpos. En 1592 pasó a enseñar matemáticas en la Universidad de Padua, donde pasó 18 años, que fueron los más fecundos y felices de su vida. De los numerosos inventos de diverso género, hechos durante este periodo, el más importante es el del telescopio (1609): esta invención inicia la serie de sus descubrimientos astronómicos. El día 7 de enero de 1610, Galileo descubría los tres últimos satélites de Júpiter, a los que llamó *planetas mediceos* en honor de los príncipes toscanos y cuyo anuncio publicó en *Sidereus nuncius*, de Venecia, el 12 de marzo del mismo año. Kepler le felicitó a propósito de este descubrimiento; el gran duque le dio el puesto, que tanto deseaba, de matemático del Estudio de Pisa. Con su telescopio Galileo pudo observar que la Vía Láctea es un conjunto de estrellas; descubrir los anillos de Saturno, estudiar las fases de Venus alrededor del Sol y reconocer las manchas solares, las cuales (como él dijo) fueron el funeral de la ciencia aristotélica porque desmentían la pretendida incorruptibilidad de los cielos. Pero, entretanto, los descubrimientos astronómicos le llevaron a considerar la estructura del mundo celeste. En una carta a su discípulo Castelli del 21 de diciembre de 1613 defendía la doctrina de Copernico. Pero esta doctrina empezaba precisamente entonces a atraer la atención de la inquisición de Roma, la cual instruyó un proceso contra Galileo. En vano el científico se dirigió a Roma y procuró evitar la condenación de la doctrina de Copérnico. Fue condenada la afirmación de la estabilidad del Sol y del movimiento de la Tierra; y Galileo fue advertido por el cardenal Belarmino que se abstuviera de profesarla (26 de febrero de 1616). Pocos días después, 5 de marzo, la obra de Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, fue puesta en el índice. Pero Galileo continuó sus especulaciones astronómicas. Contra el padre jesuita Lotario Sarsi (Horacio Grasi), autor del escrito *Libra astronómica ac philosophica*, dirigido contra su *Discorso delle comete* (1619), Galileo publicó en Roma (1623) el *Saggiatore.* Y entretanto continuó trabajando en el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* el de Ptolomeo y el de Copérnico, animado también por la subida al pontificado del cardenal Barberini (Urbano VIII), que le había mostrado siempre su benevolencia. El *Dialogo* fue impreso en febrero de 1632. Pero en el mes de septiembre Galileo fue citado por el Papa, para comparecer ante el Santo Oficio de Roma. El proceso duró hasta el 22 de junio de 1633 y concluyó con la abjuración de Galileo. Tenía entonces 70 años. Pasó los últimos años de su vida en la soledad de la villa de Arcetri, cerca de Florencia, debilitado por las enfermedades y la ceguera, pero sin interrumpir su trabajo, pues escribió los *Discorsi delle nuove sciènze* y sostuvo una voluminosa correspondencia con sus amigos y discípulos. Murió el 8 dé enero de 1642.

Las obras filosóficamente más importantes son las ya mencionadas: *Saggiatore,* los *Dialogi sopra i due massimi sistemi* y *Discorsi delle nuove scienze.* Pero se encuentran diseminadas consideraciones filosóficas y meteorológicas en todas sus obras.

## 391. GALILEO: EL MÉTODO DE LA CIENCIA

Galileo intentó desbrozar el camino para la investigación científica de los obstáculos de la tradición cultural y teológica. Por un lado polemizaba contra "el mundo de papel" de los aristotélicos; por otro, quería substraer la indagación científica del mundo natural a las trabas y los estorbos de la autoridad eclesiástica. Contra los aristotélicos, afirma la necesidad del estudio directo de la naturaleza. Nada es más vergonzoso, dice (*Op.*, VII, p. 139), que recurrir en las discusiones científicas a textos que muchas veces se escriben con otro propósito y pretender responder con ellos a observaciones y experiencias directas. Quien escoge este método de estudio debería abandonar el nombre de filósofo, porque "no conviene que aquellos que no filosofan jamás usurpen el honroso nombre de filósofo". Es propio de ingenios vulgares, tímidos y serviles dirigir los ojos a un mundo de papel más bien que al verdadero y real, que, fabricado por Dios, está siempre delante de nosotros para enseñanza nuestra. Ni pueden, por otra parte, sacrificarse las enseñanzas directas de la naturaleza a las afirmaciones de los textos sagrados. La Sagrada Escritura y la naturaleza proceden ambas del Verbo Divino, la primera como dictada por el Espíritu Santo, la segunda como fidelísima ejecutora de los mandatos de Dios; pero la palabra de Dios ha tenido que adaptarse al limitado entendimiento de los hombres a quienes se dirigía, mientras que la naturaleza es inexorable e inmutable, y jamás traspasa los límites de las leyes que le han sido impuestas, porque no se preocupa de que sus recónditas razones sean comprendidas o no por los hombres. Por esto, lo que nos revela de la naturaleza la *sensata experiencia* o lo que las *demostraciones necesarias* nos conducen a admitir, no puede ser puesto en duda, aunque parezca disconforme en algún texto de la Sagrada Escritura (*Lett. alla Grand. Cristina*, en *Op.*, V, p. 316).

Solamente el libro de la naturaleza es el objeto propio de la ciencia; y este libro es interpretado y leído solamente por la experiencia. La experiencia es la revelación directa de la naturaleza en su verdad. No engaña nunca: aun cuando el ojo nos hace ver roto el bastón sumergido en el agua, el error no es del ojo, que recibe verdaderamente la imagen rota y refractada, sino del razonamiento de quien ignora que la imagen se refracta al pasar de un medio transparente a otro (*Op.*, III, 397; XVIII, 248). No obstante, el razonamiento y especialmente el razonamiento matemático tiene igual importancia porque su objetivo es la interpretación y transcripción conceptual del fenómeno sensible. Más aún, este objetivo tiene a veces para Galileo una importancia predominante, por cuyo medio la confirmación experimental parece quedar degradada a simple comprobación, circunstancial y no indispensable, de una teoría elaborada independientemente de ella. Así, por ejemplo, dice Galileo a propósito de las leyes del movimiento: "pero volviendo a mi tratado del movimiento, argumento *ex suppositione* sobre el movimiento, definido de aquella manera; de tal manera que aunque las consecuencias no respondieran a los accidentes del movimiento natural, poco me importaría, lo mismo que nada quita a las demostraciones de Arquímedes el no hallarse en la naturaleza móvil alguno que se mueva en líneas espirales" (*Ibid.*, XVIII,

12-13). Consideraciones como ésta que, a veces, aparecen aquí y allá en las obras de Galileo, se han llegado a utilizar para acercar la investigación de Galileo a la de Aristóteles: al igual que Aristóteles, Galileo está más interesado en hallar las "esencias" de los fenómenos que en. describir sus leyes, y las experiencias sólo le sirven de ocasión o confirmación aproximativa de la teoría. Por lo que, según Galileo, la experiencia y mejor aun los resultados de la misma serian ciegos, es decir, sin significado, si no estuvieran iluminados por el raciocinio, o sea, por una teoría que explicara sus causas. Galileo afirma explícitamente que explicar matemáticamente la razón de un acontecimiento "supera con mucho a la simple noticia tenida por testimonios ajenos y por muy repetidas experiencias" (*Discorsi intorno a due nuove scienze,* IV, § 5). Evidentemente, para Galileo, sólo el razonamiento puede establecer las relaciones matemáticas entre los hechos de la experiencia y construir una teoría científica de los mismos. Pero también es igualmente evidente que sólo la experiencia puede proporcionar, segun Galileo, el incentivo para la formulación de una hipótesis y que las deducciones que luego se derivan matemáticamente de estas hipótesis deben, a su vez, cotejarse con la experiencia y confirmarse con repetidos experimentos, antes de poder declarar su validez. Además, el razonamiento que tiene aquella función es también siempre el razonamiento matemático ya que, por lo que respecta a la lógica tradicional, Galileo comparte la opinión negativa de los escritores del Renacimiento: pues la lógica no sirve para descubrir nada sino sólo para conocer si los discursos y las demostraciones ya hechas y halladas proceden de modo concluyente (*Ibid.*, VIII, p. 175). Pero la experiencia no es solamente el fundamento, sino también el límite del conocimiento humano. Le es imposible alcanzar la *esencia* de las cosas: debe limitarse a determinar sus cualidades y sus accidentes: el lugar, el movimiento, la figura, la magnitud, la opacidad, la producción y la disolución, son hechos, cualidades o fenómenos que pueden ser conocidos y usados por la explicación de los problemas naturales. La experiencia elimina los elementos subjetivos y variables y se atiene a los permanentes y verdaderamente objetivos. Galileo distingue las cualidades sensibles que son propias de los cuerpos y las que no lo son, porque pertenecen solamente a nuestros órganos sensitivos. No se puede concebir una sustancia corpórea si no es limitada, provista de figura y magnitud determinada, situada en cierto lugar y en cierto tiempo, inmóvil o en movimiento, en contacto o no, una o múltiple; pero ciertamente se la puede concebir falta de color, de sabor, de sonido y de olor. Por esto la cantidad, la figura, la magnitud, el lugar, el tiempo, el movimiento, el reposo, el contacto, la distancia y el número son cualidades propias e inseparables de los cuerpos materiales; mientras que los sabores, olores, colores y sonidos subsisten solamente en los órganos sensibles, pero no son caracteres objetivos de los cuerpos, aunque sean producidos por éstos. La objetividad se reduce, pues, exclusivamente a las cualidades sensibles que son *determinaciones cuantitativas* de los cuerpos; mientras que las cualidades que no pueden reducirse a determinaciones cuantitativas, se declaran por Galileo como puramente subjetivas.

Esto revela el móvil íntimo de la investigación de Galileo, que da la máxima claridad a la tesis, que habían apuntado el Cusano y Leonardo,

sobre la estructura matemática de la realidad objetiva. Galileo sostiene que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas. Por esto no puede ser entendido si antes no se aprende el lenguaje y los caracteres en los cuales está escrito (*Ibid.*, VI, p. 232). En la estructura matemática del universo se funda su orden necesario, que es único y no ha sido ni será jamás diferente (*Ibid.*, VII, p. 700). Para entender este orden es necesario que la ciencia se constituya como un sistema de procedimientos exactos de medida. Las determinaciones genéricas "grande" o "pequeño", "cercano" o "lejano", no significan nada en la realidad natural: las mismas cosas pueden parecer grandes y pequeñas, cercanas y lejanas. La consideración científica empieza solamente cuando se introduce una unidad de medida y se determinan con relación a esta unidad todas las relaciones cuantitativas (*Ibid,* V. p. 263).

De este modo Galileo determinó con toda claridad el método de la ciencia moderna. Ha reconocido en la medida el instrumento fundamental de la ciencia y ha hecho valer el ideal cuantitativo, como criterio para discernir en la experiencia los elementos verdaderamente objetivos. El reconocimiento de la objetividad de ciertas cualidades sensibles no significa para él la subjetividad parcial de la experiencia, sino su objetivización perfecta y su reducción a los caracteres que corresponden a la estructura matemática de la naturaleza. Galileo, además, ha eliminado explícitamente de la investigación natural cualquier preocupación finalista o antropológica. Las obras de la naturaleza no pueden ser juzgadas con una medida puramente humana, con relación a lo que el hombre puede entender o a lo que le resulte útil. Es arrogancia, más aún, locura, por parte del hombre, declarar inútiles aquellas obras de la naturaleza cuya utilidad para sus fines no comprende. Nosotros no sabemos para qué sirven Júpiter o Saturno, y no sabemos tampoco para qué sirven muchos de nuestros órganos, arterias o cartílagos, que ni siquiera sabríamos que tenemos, si los anatómicos no nos los hubieran enseñado. Y, en todo caso, para juzgar sobre su utilidad o sobre sus efectos sería menester hacer ¡a experiencia áe quitarlos y comprobar así las perturbaciones causadas por su falta. Pero cualquier anticipación respecto a la naturaleza es imposible; ya que nuestros pareceres o designios no la afectan, ni tienen para ella valor nuestras razones probables. La sutileza del ingenio y el poder de la persuasión están fuera de lugar en las ciencias naturales; en ellas Demóstenes y Aristóteles tienen que ceder ante un ingenio mediocre que haya sabido averiguar algún aspecto real de la naturaleza (*Op.,* VII, p. 80). Por esto cualquier razonamiento que nosotros hagamos sobre las cosas naturales o es muy verdadero o muy falso; si es falso, es necesario despreciarlo; si es verdadero es menester aceptarlo, porque no hay manera de evitarlo (*Ibid,* IV, p. 24). Lo cual confirma que no hay filosofía que pueda enseñarnos la verdad de la naturaleza mejor que la experiencia (*Ibid,* IV, p. 166), la cual no se anticipa a la naturaleza, sino que la sigue y la manifiesta en su objetividad. Con la eliminación de toda consideración finalista o antropomòrfica del mundo natural, Galileo ha realizado cumplidamente la reducción de la naturaleza a una objetividad mensurable y na llevado la ciencia moderna a su madurez.

### 392. BACON: VIDA Y ESCRITOS

Si Galileo ha aclarado el mètodo de la investigación científica, Bacon ha entrevisto por primera vez el poder que la ciencia ofrece al hombre sobre el mundo. Bacon ha concebido la ciencia como esencialmente dirigida a realizar el dominio del hombre sobre la naturaleza, el *regnum hominis*: ha visto la fecundidad de sus aplicaciones prácticas, de *modo* que puede llamársele el filósofo y el profeta de la *técnica.*

Francisco Bacon, nacido en Londres el 22 de enero de 1561, era hijo de Sir Nicolás Bacon, Lord Guardasellos de la reina Isabel. Estudió en Cambridge y después pasó algunos años en París, en el séquito del embajador de Inglaterra, donde tuvo ocasión de completar y enriquecer su cultura. Al volver a su patria, quiso emprender la carrera política. Mientras vivió la reina Isabel, no pudo obtener ningún cargo importante, a pesar del apoyo del conde de Essex. Pero al subir al trono Jacobo I Estuardo (1603), supo aprovecharse del apoyo del favorito del rey, Lord Buckingham, para obtener cargos y honores. Fue nombrado abogado general (1607), luego procurador general (1613), y, finalmente, Lord Guardasellos (1617) y Lord Canciller (1618). Como tal presidía los principales tribunales de justicia y hacía ejecutivos los decretos del rey. Fue, además, nombrado barón de Verulam y vizconde de San Albano. Pero cuando Jacobo I convocó en 1621 al Parlamento para pedir la imposición de nuevos tributos, se acusó a Bacon de corrupción, por haber aceptado donativos de dinero en el ejercicio de sus funciones. Bacon.se reconoció culpable. Fue condenado entonces a pagar cuarenta mil libras esterlinas de multa, a permanecer en la Torre de Londres como preso hasta que el rey quisiera y a ser excluido de todos los cargos del Estado (3 de mayo de 1621). El rey perdonó la multa y la prisión a Bacon; pero la vida política del filósofo había terminado. Bacon se retiró a Gorhambury y allí paso los últimos años de su vida dedicado al estudio. Murió el 9 de abril de 1626.

La carrera política de Bacon fue la de un cortesano hábil y sin escrúpulos. No dudó en sostener, como abogado del rey, la acusación contra el Conde de Essex, que le había ayudado en los primeros y difíciles pasos de su carrera, y que luego había caído en desgracia del rey. El proceso a que fue sometido arroja una luz poco simpática sobre su actividad de ministro, ya que no pudo negar las acusaciones de corrupción que se le hicieron. Pero este hombre ambicioso y amante del dinero y de la fastuosidad tuvo una altísima idea del valor y utilidad de la ciencia al servicio del hombre. Todas sus obras tienden a exponer el plan de una investigación científica que, al emplear en todos los campos de la realidad el método experimental, naga de la misma realidad el reino del hombre. Quería hacer la ciencia activa y práctica en beneficio del hombre, y la concibió dirigida a la constitución de una técnica que debía dar al hombre el dominio de todas las partes del mundo natural. Cuando en la *Nueva Atlántida* quiso presentar la imagen de una ciudad ideal, recurriendo al pretexto, ya empleado por Tomás Moro en la *Utopía,* de la descripción de una isla desconocida, no se detuvo en rendir pleitesía a formas de la vida social o política perfectas, sino que imaginó un paraíso de la técnica donde fueran realizados los inventos y hallazgos, de todo el mundo. Y de hecho en esta obra (que quedó sin terminar) la isla de la Nueva Atlántida se describe como un enorme laboratorio experimental, cuyos

habitantes se esfuerzan por conocer todas las fuerzas ocultas de la naturaleza "para extender los confines del imperio humano a todo lo posible". Los dioses tutelares de la isla son los grandes inventores de todos los países; y sus reliquias sagradas son los ejemplares de todos los mas raros y grandes inventos.

Con todo, Bacon no dirigió su atención solamente al mundo de la naturaleza. Su primera obra, los *Ensayos*, publicados por primera vez en 1597 y luego traducidos al latín con el título de *Sermones fideles sive Interiora rerum*, son análisis sutiles y eruditos de la vida moral y política en los cuales se utiliza ampliamente la sabiduría de los antiguos. Pero su mayor actividad se dedicó al proyecto de una enciclopedia de las ciencias que debía renovar completamente la investigación científica, poniéndola sobre bases experimentales. El plan grandioso de esta enciclopedia se propone en la obra *De augmentis scientiarum*, publicada en 1623 y comprende: las ciencias que se fundan en la memoria, esto es, la historia, que se divide en natural y civil; las que se fundan en la fantasía, o sea la poesía, que se divide en narrativa, dramática y parabólica (que sirve para ilustrar una verdad); y las ciencias fundadas en la razón, entre las cuales figuran, por una parte, la filosofía primera o ciencia universal y, por otra, las ciencias particulares, que se refieren a Dios, a la naturaleza o al hombre. Bacon considera la "filosofía primera" como "la ciencia universal y madre de las demás ciencias" cuyo objetivo consiste en recoger "los axiomas que no son propios de las ciencias particulares sino comunes a varias ciencias" *(De augm. scient.*, III, 1): concepto este que debía permanecer típico de la interpretación de la tarea de la filosofía propia de toda orientación positivista, o sea, de toda orientación que haga coincidir con la ciencia a la totalidad del saber.

La *Instauratio magna* debía haber dado las directrices de todas las ciencias y, por lo tanto, había de comprender seis partes: 1.ª División de las ciencias; 2.ª Nuevo órgano o indicios para la interpretación de la naturaleza; 3.ª Fenómenos del universo o historia natural y experimental para construir la filosofía; 4.ª Escala del entendimiento; 5.ª Preámbulos o anticipos de la filosofía segunda; 6.ª Filosofía segunda o ciencia activa. De este vasto proyecto Bacon desarrolló solamente la segunda parte de un modo adecuado, precisamente en el *Novum Organum*, publicado en 1620. Las otras obras pueden considerarse como apuntes o esbozos de las demás partes: *El progreso del saber* (en inglés, 1605); *De sapientia veterum* (1609); *Historia naturalis* (1622); *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623); esta última obra representa la primera parte de la *Instauratio Magna.* Obras menores, incompletas o esbozadas son las publicadas después de su muerte: *De interpretatione natura proemium* (1603); *Valerius Terminus* (1603); *Cogitationes de rerum natura* (1605); *Cogitata et visa* (1607); *Descriptip globi intellectualis* (1612); *Thema coeli* (1612). En los últimos años compuso y publicó, además, una *Historia de Enrique VII.*

### 393. BACON: EL CONCEPTO DE LA CIENCIA Y LA TEORÍA DE LOS ÍDOLOS

Bacon realizó muy poco de su proyecto grandioso de una *Instauratio Magna* que debía culminar en la *Ciencia Activa*, o sea en una *técnica* que

aplicara los descubrimientos teóricos. Lo que realizó se reduce sustancialmente al *Novum Organum*, esto es, una lógica del procedimiento tecnicocientífico que se contrapone polémicamente a la lógica aristotélica, considerada por él apta solamente para vencer en las discusiones verbales. Con la vieja lógica se vence al adversario; con la nueva se vence a la naturaleza. Esta conquista de la naturaleza es la tarea fundamental de la ciencia. "El fin de esta nuestra ciencia, dice Bacon *(Nov. Org.*, Distributio operis), no es hallar argumentos, sino artes; no principios aproximados, sino principios verdaderos; no razones probables, sino proyectos e indicaciones de obras." La ciencia se pone así enteramente al servicio del hombre; y el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, actúa y entiende en cuanto ha observado el orden de la naturaleza por medio de la experiencia o de la reflexión; más allá de esto nada sabe ni puede. La ciencia y el poder humano coinciden: la ignorancia de la causa hace imposible conseguir su efecto. No se vence la naturaleza, sino obedeciéndola; y lo que en la observación se presenta como causa, en la acción vale como regla (*Ibid.*, I, 3). La inteligencia humana tiene necesidad de instrumentos eficaces para penetrar en la naturaleza y dominarla: como la mano, no puede ejecutar ningún trabajo sin un instrumento apropiado. Los instrumentos de la mente son los experimentos: experimentos preparados y adaptados técnicamente al fin que se pretende obtener. Los sentidos solos no bastan para darnos una guía segura; sólo los experimentos son los guardianes e intérpretes de sus respuestas. El experimento representa, según la imagen de Bacon, "las nupcias de la mente y del universo", unión de la cual se espera "una prole numerosa de inventos y de instrumentos aptos para domar y mitigar, al menos en parte, las necesidades y las miserias de los hombres" (*Ibid.*, Distr. op.).

Pero la unión entre la mente y el universo no puede efectuarse mientras la mente permanezca enredada en errores y prejuicios que le impidan interpretar la naturaleza. Bacon opone la *interpretación* de la naturaleza a la *anticipación* de la naturaleza. La anticipación de la naturaleza prescinde del experimento y pasa inmediatamente de las cosas particulares sensibles a los axiomas más generales: y basándose en estos principios y en su inmóvil verdad, lo juzga todo y encuentra los llamados axiomas medios, o sea verdades intermedias entre los principios últimos y las cosas. Este es el camino de la anticipación, de la cual se vale la lógica tradicional, camino que apenas roza de paso la experiencia, porque se contenta solamente con verdades muy generales. La interpretación de la naturaleza, en cambio, penetra con método y con orden en la experiencia y asciende sin saltos y gradualmente de los sentidos y de las cosas particulares a los axiomas, llegando sólo en el último lugar a los más generales. El camino de la anticipación es estéril, ya que los axiomas establecidos por ella no sirven para inventar nada. El camino de la interpretación es fecundo porque de los axiomas tomados con método y orden de las cosas particulares, surgen fácilmente nuevos conocimientos particulares que hacen a la ciencia activa y fecunda (*Ibid.*, I, 24). El objetivo preliminar de Bacon en su intento de establecer el órgano nuevo de la ciencia es, por tanto, eliminar las anticipaciones, y a ello dedica sustancialmente el primer libro del *Novum Organum.* Este libro está dirigido a purificar el entendimiento de lo que él

llama *ídolos y* establece una triple crítica (*redargutio*): crítica de las filosofías, crítica de las demostraciones y crítica de la razón humana natural, dirigidas respectivamente a eliminar los prejuicios arraigados en la mente humana por las doctrinas filosóficas, por las demostraciones tomadas de principios erróneos o por la naturaleza misma del entendimiento humano. Quiere "conducir a los hombres ante las cosas particulares, a sus series y órdenes, apartándolos por algún tiempo de las nociones anticipatorias para que comiencen a familiarizarse con las cosas mismas" (*Ibid.*, I, 36).

Las anticipaciones que arraigan en la misma naturaleza humana son las que Bacon llama *idola tribus* e *¡dola specus*: los *idola tribus* son comunes a todos los hombres; los *idola specus* son propios de cada individuo. El entendimiento humano es arrastrado a suponer en la naturaleza una armonía mucho mayor que la que existe, a dar importancia más a unos conceptos que a otros, mas a lo que atrae la fantasía que a lo que está escondido y lejano. Además, es impaciente, quiere avanzar siempre más allá de lo que le es dado, y pretende que la naturaleza se adapte a sus exigencias, rechazando de esta manera de la naturaleza lo que no le conviene. Todas estas disposiciones naturales son fuente de los *idola tribus*; y la principal fuente de tales *idola* es, además, la insuficiencia de los sentidos, a los cuales escapan todas las fuerzas ocultas de la naturaleza. Los *idola specus* en cambio, dependen de la educación, de las costumbres y de los casos fortuitos en que cada uno se encuentra. Aristóteles, después de haber inventado la lógica, sometió a ella toda su física, haciéndola estéril: esto fue debido, sin duda, a una particular disposición de su entendimiento. Gilberto, el descubridor del magnetismo, fabricó sobre su descubrimiento toda una filosofía. Y así, en general, todo hombre tiene sus propensiones a los antiguos o a los modernos, a lo viejo o a lo nuevo, a lo que es simple o a lo que es complejo, a las semejanzas o a las diferencias; y todas estas propensiones son fuentes de los *idola specus,* como si cada hombre tuviera en su interior una cueva o caverna que refracta o desvía la luz de la naturaleza.

Ademas de estas dos especies naturales de ídolos, están los ídolos adventicios o provenientes de fuera: *idola fori* e *idola theatri*. Los ídolos de la plaza proceden del lenguaje. Los hombres creen imponer su razón a las palabras; pero sucede también que las palabras retuercen y reflejan su fuerza sobre el entendimiento. Nacen así las discusiones verbales, las más largas e insolubles, que sólo pueden cortarse recurriendo a la realidad. Los ídolos que proceden de las palabras, son de dos clases: o nombres de cosas que no existen, o nombres de cosas que existen, pero confusos o mal determinados. Pertenecen a la primera clase los nombres de *fortuna, primer motor, órbita de los planetas, elemento del fuego,* y otros semejantes que tienen origen en falsas teorías. Pertenecen a la segunda clase, por ejemplo, la palabra *húmedo*, que indica cosas muy diversas, las palabras que indican acciones, como *engendrar, corromper*, etc., y las que indican cualidades, como *pesado, ligero, poroso, denso,* etc. Tales son los *idola fori,* llamados así porque son producidos por aquellas convenciones humanas que se hacen necesarias para las relaciones entre los hombres. La última clase de prejuicios es la de los *idola theatri*, que proceden de las doctrinas filosóficas o de las demostraciones erróneas. Bacon los llamaba así al comparar los sistemas

filosóficos a las fábulas que son como mundos ficticios o escenas de teatro. Las doctrinas filosóficas y, por consiguiente, los *idola theatri* son muchísimas y Bacon no se propone refutarlas particularmente. Diyide las doctrinas falsas en tres clases: la sofística, la empírica y la supersticiosa. El mayor ejemplo de filosofía sofística es Aristóteles, que procuró adaptar el mundo natural a categorías lógicas predispuestas y se preocupó más de dar una definición verbal de las cosas que de buscar su verdad. Pertenece al género empírico la filosofía de los alquimistas, y también la de Gilberto: esta tiene la pretensión de explicarlo todo por medio de unos pocos experimentos limitados. En fin, la filosofía supersticiosa es la que se mezcla con la teología, como sucede en Pitágoras y en Platón, especialmente en este último, al que Bacon considera como el mas sutil y peligroso, al que no duda en atribuir en una obra suya (*Temporis partusmasculus, Obras*, III, 530-31) los epítetos de "embrollón educado, poeta hinchado, teólogo mentecato". Finalmente, los *idola theatri* proceden también de demostraciones erróneas. Y las demostraciones son erróneas porque se fían demasiado de los sentidos, o hacen abstracciones malas de sus impresiones, o porque tienen la pretensión de alcanzar de golpe los principios más generales partiendo de lo particular sensible.

Entre las causas que impiden a los hombres librarse de los ídolos y adelantar en el conocimiento efectivo de la naturaleza, Bacon pone en primer lugar la reverencia por la sabiduría antigua. A este propósito observa que si por antigüedad se entiende la vejez del mundo, el término debería aplicarse a nuestros tiempos, no a aquella juventud del mundo que correspondió a los antiguos. Aquella época es antigua y mayor para nosotros; pero con respecto al mundo es nueva y menor; y así podemos esperar un mayor conocimiento del mundo en un hombre anciano que en un joven, así debemos esperar de nuestro tiempo mucho más que de los antiguos, porque nuestra época se ha ido poco a poco enriqueciendo con el correr de los tiempos por medio de infinitos experimentos y observaciones. La verdad, dice Bacon, es *hija del tiempo,* no de la autoridad. Como Bruno, cree que la verdad se revela gradualmente al hombre por los esfuerzos que se van sumando y completando en la historia.

Para salir de los viejos caminos de la contemplación infructuosa y emprender el nuevo camino de la investigación tecnicocientífica, es menester ponerse en el terreno de la experimentación. La simple experiencia no basta, porque avanza al azar y sin dirección; se parece, dice Bacon *(Nov. Org.*, I, 82), a una escoba vieja, al hombre que va a tientas de noche en busca del verdadero camino, mientras sería más útil y prudente esperar el día o encender una luz y luego ponerse en camino. El verdadero orden de la experiencia consiste en encender la luz, iluminando el camino, en comenzar por la experiencia ordenada v madura y no por experiencias irregulares y desordenadas. Por tanto, solo el experimento puede llegar a enriquecer la vida humana con nuevos inventos, a poner las bases del poder y de la grandeza humana y a llevarlos cada vez más adelante. Por otra parte, el fin práctico y técnico que Bacon atribuye a la ciencia no la encierra en un estrecho utilitarismo. Dice que a los experimentos que reportan frutos *(experimenta fructífera)* han de preferirse los que reportan luz *(experimenta lucifera),* pues éstos no fallan nunca y jamas son

estériles, porque revelan la causa natural de los hechos (*Ib.*, I, 99).

## 394. BACON: LA INDUCCIÓN Y LA TEORÍA DE LAS FORMAS

La investigación científica no se funda solamente en los sentidos, ni tampoco sólo en el entendimiento. Si el entendimiento no produce por su cuenta más que nociones arbitrarias e infecundas, y si los sentidos, por otra parte, sólo dan nociones desordenadas e inconcluyentes, la ciencia no podrá constituirse como conocimiento verdadero y fecundo en resultados, sino en cuanto imponga a la experiencia sensible la disciplina del entendimiento y al entendimiento la disciplina de la experiencia sensible. El procedimiento que realiza esta necesidad es, según Bacon, el de la *inducción*. Bacon procura distinguir netamente su inducción de la inducción aristotélica. La inducción aristotélica, o sea, la inducción puramente lógica no basada en la realidad, es una inducción por simple *enumeración de casos particulares*: Bacon la considera una experiencia pueril, que ofrece conclusiones precarias y está expuesta continuamente al peligro de los ejemplos contrarios que puedan desmentirla. En cambio, la inducción que es útil para la invención y demostración de las ciencias y de las artes, se funda en la elección y eliminación de los casos particulares: elección y eliminación repetidas sucesivamente muchas veces, bajo el control del experimento, hasta alcanzar la determinación de la naturaleza verdadera y de la auténtica ley del fenómeno. Esta inducción procede, por tanto, sin saltos y por grados: esto es, va subiendo progresivamente de los hechos particulares a principios cada vez más generales, y llega sólo por último a los axiomas más generales.

La elección y eliminación en que se funda tal inducción suponen, en primer lugar, la reunión y descripción de los hechos particulares: reunión y descripción que llama Bacon *historia natural y experimental*, porque no debe imaginarse o pensarse, sino ser sacada de la experiencia, esto es, dictada por la misma naturaleza. Pero la historia natural y experimental es tan variada y vasta que, en vez de ayudar, confundiría al entendimiento si no se la presentase sistemáticamente en un orden adecuado. Para este fin sirven las *tablas*, que son colecciones de casos, o ejemplos *(instantiae)* según un método o un orden que hace a dichas colecciones apropiadas a las exigencias del entendimiento (*Nov. org.*, II, 10). Las *tablas de presencia* serán, pues, la colección de las instancias conocidas, es decir, de los casos en que una determinada "naturaleza", por ejemplo el calor, se presenta de ordinario. En cambio, las *tablas de ausencia* recogen los casos carentes de la naturaleza en cuestión aun siendo vecinos o estando unidos con los que la presentan. Por su parte, las *tablas de los grados o comparativas* recogen aquellas instancias o casos en los que la naturaleza buscada se halla en diferentes grados, mayores o menores: lo cual debe hacerse o comparando su aumento y disminución en el mismo sujeto o comparando su magnitud en sujetos diferentes, confrontándolos uno con otro. Una vez formadas estas tablas, comienza el trabajo de inducción propiamente tal: su primera fase debe ser negativa, esto es, consistir "en excluir aquellas naturalezas que no se encuentran en algunos casos en que la naturaleza dada está presente o se encuentran en algunos casos en que la misma está ausente o crecen en algún caso en que la

naturaleza dada decrece, o disminuyen en algún caso en que la naturaleza dada aumenta". La parte positiva de la inducción comenzará únicamente después de esta larga y difícil obra de exclusión con la formulación de una hipótesis provisional sobre la forma de la naturaleza estudiada, a la que Bacon llama "primera vendimia" (*vindemiatio prima).* Esta hipótesis guiará el desarrollo ulterior en la investigación que consistirá sustancialmente en ponerla a prueba en sucesivos experimentos a los que Bacon da el nombre de *instancias prerrogativas.* Bacon enumera 27 especies de estas instancias, designándolas con nombres pintorescos (instancias solitarias, migratorias, impresionantes, clandestinas, manipulares, analógicas, etc.). La decisiva es la *instancia crucial* cuyo nombre toma Bacon de las cruces que se levantan en las encrucijadas de los caminos para indicar la separación de direcciones. El valor de tal instancia consiste en que, cuando se duda sobre cuál de dos o más naturalezas es la causa de la naturaleza estudiada, la instancia crucial demuestra que la unión de las naturalezas con ella es segura e indisoluble y de éste modo permite reconocer en esta naturaleza la causa de la naturaleza estudiada. Alguna vez, añade Bacon, se presentan de por sí instancias de esta naturaleza; pero otras veces han de ser buscadas o provocadas y constituyen experimentos verdadera y propiamente tales (*Ib.*, II, 36).

Bacon coloca en el vigésimo séptimo y último puesto de las instancias prerrogativas las *instancias de la magia,* caracterizadas por la desproporción entre la causa material o eficiente, que es pequeña o insignificante, y el efecto producido. Por esta desproporción, las instancias mágicas aparecen como milagros: en realidad, los efectos mágicos se obtienen, por vía puramente natural, de la multiplicación de las tuerzas productoras debida o a estas mismas fuerzas o a las fuerzas de otros cuerpos (*Nov. org.*, II, 51). De esta manera, la magia y todos sus efectos sorprendentes los incluye Bacon en el plano del trabajo experimental.

Todo el proceso de la inducción tiende, según Bacon, a establecer la causa de las cosas naturales. Y esta causa es la *forma.* Se apropia del principio que dice: *vere scire est per causas scire, y* llega a aceptar la distinción aristotélica de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Pero elimina en seguida la causa final por ser perjudicial a la ciencia, en vez de ayudarla (*Ib.*, II, 2). "La investigación de las causas finales, dice *(De augm.*, III, 5), es estéril: como una virgen consagrada a Dios, no pare nada." Bacon no niega que puedan legítimamente contemplarse los fines de los objetos naturales y la armonía general del universo para darse cuenta del poder y prudencia de Dios que lo ha creado. Pero esta investigación debe permanecer consagrada al servicio de Dios y no puede trasladarse al plano de la ciencia natural, porque ésta no es contemplativa, sino activa, y debe descubrir las causas que permiten al hombre el dominio del mundo (*Ib.*, III, 4). De las otras causas aristotélicas Bacon juzga que la eficiente y la material son superficiales e inútiles para la ciencia verdadera y activa, porque se conciben como separadas del *proceso latente,* que tiende a la forma. Queda la forma, que Bacon pretende entender de un modo completamente diferente que Aristóteles. Y lo que él entienda verdaderamente por forma, es el problema más difícil de la crítica baconiana.

Bacon insiste en primer lugar en la tesis de que solamente la forma revela la unidad de la naturaleza y permite descubrir y producir lo que nunca antes

ha estado ni hubiera llegado a estar en la mente de nadie, y que ni los sucesos de la naturaleza ni las sutilezas experimentales, ni el azar, hubieran producido nunca. "Solamente del hallazgo de las formas, dice, nace la contemplación verdadera y la libertad de obrar." (*Ib.*, II, 3). Para comprender el significado de la forma es necesario hacer una observación preliminar. Bacon distingue en todo fenómeno natural dos aspectos diversos: 1.°, el *esquematismo latente (latens schematismus)*, esto es, la estructura y el orden intrínseco de los cuerpos considerados estáticamente; 2.°, el *proceso latente (latens processus* o *processus ad formam)*,esto es, el movimiento intrínseco de los mismos cuerpos, que los lleva a la realización de la forma. En efecto, distingue (*Ib.*, II, 1) 'el proceso latente que en cualquier generación o movimiento procede continuamente de la causa eficiente y manifiesta, desde la materia sensible hasta la forma innata", y el "esquematismo latente de los cuerpos quietos y que no están en movimiento". Y, más adelante, considera el proceso y el esquematismo en dos capítulos separados, insistiendo en la conexión y en la diversidad de los aspectos de la naturaleza (*Ib.*, II, 6 y 7). Del mismo modo distingue dos partes en la física: la doctrina del esquematismo de la materia y la doctrina de los apetitos y movimientos *(De augm.*, III, 4). La primera doctrina la compara a lo que es la *anatomía* de los cuerpos orgánicos *(Nov org.,* II, 7). Ahora bien, la forma es, al mismo tiempo, el principio esquemático y el principio del proceso: conserva, por tanto, en Bacon una duplicidad de significado que es inherente a la duplicidad de funciones que le atribuye. Se debe ver en la forma, por un lado, la *estructura* que constituye *esencialmente,* y, por tanto, individualiza y define un determinado fenómeno natural; por otro lado, la *ley* que regula el movimiento de generación o de producción del mismo fenómeno. "Indagar y descubrir la forma de un fenómeno natural dado, dice (*Ib.*, II, 1), esto es, la diferencia verdadera, la naturaleza naturante o la fuente de la emanación (son éstas las palabras que expresan mejor la cosa), he aquí la finalidad e intención de la ciencia humana." Por ello, es evidente que la forma, como *diferencia verdadera,* es el principio del esquematismo, esto es, el orden intrínseco de las partes de la materia, porque es lo que individualiza la estructura de una realidad material; mientras que como *naturaleza naturante* o *fuente de emanación* es la ley que regula el movimiento de producción de un determinado fenómeno. E insiste varias veces sobre los dos significados de la palabra forma. Por un lado, dice que "la forma verdadera es tal que se puede deducir un fenómeno dado de alguna esencia que conviene a varios fenómenos y es más general que el fenómeno dado" (*Ib.*, II, 4); llama a la forma "definición verdadera" del fenómeno (*Ib.*, II, 20) y la describe como "la cosa misma" en su estructura interna (*Ib.*, II, 13). Por otro lado, habla de las *"leyes* fundamentales y comunes que constituyen las formas" (*Ib.*, II, 17). Y dice: "Aunque en la naturaleza no existen más que cuerpos individuales que producen actos también individuales según una determinada ley, sin embargo en las doctrinas, esta misma ley, su investigación y descubrimiento y su esclarecimiento, sirve de fundamento, tanto al saber como al obrar. Esta ley y sus artículos es lo que nosotros designamos con el nombre de forma, especialmente porque esta palabra ha prevalecido y es ya familiar" (*Ib.*, II, 2). A veces, los dos significados se

indican juntamente: "Cuando hablamos de formas no entendemos otra cosa que aquellas *leyes* y aquellas *determinaciones* de acto puro que ordenan y constituyen algún simple fenómeno natural, como el calor, la luz, el peso, en cualquier materia o substrato apto. Por esto, la forma del calor o la forma de la luz es lo mismo que la ley del calor o la ley de la luz." (*Ib.*, II, 17). En lo cual se distinguen los dos significados fundamentales de la forma, como ley del movimiento y *determinación* del acto puro, esto es, esquematismo latente.

No es, por tanto, justo acusar a Bacon (como se ha hecho tantas veces) de ambigüedad en el significado que él atribuye a la palabra *forma.* En realidad, este significado es necesariamente doble en virtud de una distinción que Bacon establece claramente y considera fundamental. Es dudoso si la doctrina de la forma era tan original como creía el mismo Bacon, y especialmente si se distingue suficientemente de la aristotélica. No hay duda de que Bacon contrapuso su concepto de forma al del aristotelismo escolástico; pero la forma, tal como fue concebida por él, como principio estático y dinámico de los cuerpos físicos, corresponde exactamente a la auténtica forma de Aristóteles, es decir: la *sustancia,* como principio del ser, del devenir, y de la inteligibilidad de toda cosa real (vol. I, § 73). Sin quererlo y quizás sin saberlo, Bacon se atuvo directamente al genuino significado aristotélico de la forma sustancial. Pero donde se aparta de Aristóteles es en la necesidad, mantenida tenazmente, de que la forma puede siempre resolverse enteramente en elementos naturales: esto es, que la investigación y el descubrimiento de la forma no consiste en definiciones conceptuales, sino en un proceso experimental que llegue en cada caso a determinar los elementos precisos y que actúan en la estructura interna y en el proceso generador de un fenómeno dado. De este modo ha injertado en el tronco del aristotelismo su necesidad de experimentación. Y esto explica la eficacia escasa y casi nula que su doctrina ha ejercido sobre el desarrollo de la ciencia, pues ésta ha estado dominada enteramente por las intuiciones metodológicas de Leonardo, Kepler y Galileo, pero ha ignorado casi del todo el experimentalismo baconiano. Y, en realidad, el experimentalismo científico no podía injertarse en el tronco del aristotelismo; y así la teoría de la inducción baconiana debía fallar en este intento. El experimentalismo científico había ya encontrado su lógica, y con ella su capacidad de construir un sistema. Esta lógica era, como se ha visto (§ 391), la matemática. Es significativo que en la inducción baconiana no encuentren sitio las matemáticas. Bacon se preocupó por cierto de situar las matemáticas en su enciclopedia de las ciencias, agregándolas unas veces a la metafísica (*Advancement*, II, 8, 2), otras veces a la física (*De augm.*, III, 6; *Nov. Org.,* I, 96); pero no reconoció a las matemáticas mismas ninguna función eficaz en la investigación científica; más aún, afirmó explícitamente que ellas "están al final de la filosofía natural, pero no la deben engendrar ni procrear" *(Nov. Org.*, II, 96). Más aún, en el mismo pasaje admite que las matemáticas son causa de la corrupción de la filosofía natural; y en otro lugar *(De augm.*, III, 4), dice que la astronomía ha sido enumerada entre las matemáticas no sin menoscabo de su dignidad *(non sine dignitatis suae dispendio*). En realidad, el experimentalismo de Bacon se mantiene en los límites de la metafísica aristotélica, y no podía llegar a proporcionar a la

ciencia un nuevo instrumento de investigación. Por otra parte, la ciencia había ya encontrado (o iba encontrando) su instrumento, que es precisamente la matemática; y en virtud de este instrumento se desinteresaba de aquellas formas que Bacon consideraba como fin último de la investigación, y se encaminaba a considerar únicamente el orden *mensurable* de las cosas naturales, es decir, sus relaciones matemáticas. La grandeza de Bacon consiste más bien en haber reconocido la estrecha conexión entre la ciencia y el poder humano y en haber sido el profeta.de la técnica, o sea, de la posibilidad de dominio sobre el mundo que la investigación científica ofrece al hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 388. Los manuscritos de Leonardo han sido publicados con las reproducciones fotográficas por Ravaisson-Mollien, 6 vols. en fol., París, 1881-91; *Codice atlantico,* edic. Piumati, Milán, 1894-1903; / *manoscritti e disegni di Leonardo da Vinci,* publicados por la R. Comisión Vinciana, Roma, 1923 sigs. Entre las selecciones, la más rica es la de Richter, *The Literaty Works of Leonardo da Vinci Compiled and Edited from the Original manuscripts, 2* vols., Londres, 1883, 2.ª edición, 1939; *Frammenti letterari e filosofici,* escogidos por E. Solmi, Florencia, 1899 ; *Trattato delia pittura,* edic. Ludwig, Viena, 1882. Sobre los precedentes históricos de las doctrinas de Leonardo: Duhem, *Etudes sur L. de V.*, 3 volúmenes, París, 1906, 1908, 1913; E. Solmi, *Leonardo,* Florencia, 1900; Croce, *Leonardo filósofo,* en *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913; Gentile, *Leonardo,* en *Pensiero del rinascimento,* cap. IV, Florencia, 1940; Id., *Il pensiero di Leonardo,* Florencia, 1941. C. Luporini, *La mente di L.*, Florencia, 1953; E. Garin *(Medievo e Rinascimento,* Bari, 1954, p. 311 y sigs. ; *La cultura filosófica del rinascimento italiano,* Florencia, 1961, p. 388 y sigs.), ha combatido con razones eficaces la tesis de Duhem acerca de Leonardo y su dependencia de Cusano mostrando, por el contrario, las conexiones del pensamiento de Leonardo con la cultura florentina de la época.

§ 389. El *De revolutionibus*, de Copérnico, fue impreso en Nuremberg, 1543; otras ediciones, Basilea, 1566; Amsterdam, 1617; Varsavia, 1854; Thorn, 1891. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità*, Milán, 1873; Natorp, *Die Kosmolog. Reform des Kop. in ihrer Bedeutung fürd. Philos.*, en "Preuss. Jahrb.", pp. 355 sigs. De Tycho Brahe: *Opera omnia,* Praga, 1611; Francfort, 1648. De Kepler: *Prodomus*, Tubinga, 1596, 1621; *Astronomia nova,* Heidelberg, 1609; *Harmonices mundi*, Linz, 1619; *Opera omnia,* 8 volúmenes, Francfort, 1858-71. Prantl, en "Atti dell'Academia delle scienze di Monaco", clase histórica, 1875.

§ 390. La edición nacional de las obras de Galileo (Florencia, 1890-1909), comprende 20 vols.; « 20. contiene los índices; el 19.° los documentos ; los 10.°-18.° la correspondencia. *Il saggiatore* está en el vol. 6.°; el *Dialogo sopra i due massimi sistemi* está en el volumen 7.°; los *Dialoghi in torno a due nuove scienze*, en el vol. 8.°. Sobre la vida de Galileo, las numerosas investigaciones de A. Favaro; Banfi, *Vita di G. G.,* Milán, 1930.

§ 391. Favaro, *G. G.*, Módena, 1910; Gentile, *Il pensiero del rinascimento,* Florencia, 1940; L. Olschki, *G. und seine Zeit,* Halle, 1927; A. Koyré, *Etudes galiléennes, 3* vols., París, 1939. La interpretación a que se hace referencia en el texto, de un Galileo próximo a Aristóteles, se debe precisamente a Koyré. Para una crítica muy equilibrada de la misma: L. Geymonat, *G. G.*, Turín, 1957.

§ 392. Sobre la vida de Bacon: Remusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa phil. et son influence jusqu'à nos jours,* París, 1857; M. M. Rossi, *Saggio sa F. B.*, Nápoles, 1935. La mejor edición de las obras de Bacon es la editada, bajo la dirección de Ellis, Spelding y Heath, *Works,* 1857-59, en 5 vols. Buena la precedente edición de Bouillet, en 3 vols., París, 1834-35; *Novum Organum*, edic. y coment. de T. Fowler, Oxford, 1889; *The advancement of Learning*, bajo la dirección de H. Morley, Londres, 1905; *The New Atlantis*, bajo la dirección de G. C. Moore Smith, Cambridge, 1900. Como ejemplo de las frecuentes desvalorizaciones que ha sufrido la figura de Bacon, se puede ver la obra de L. Von Liebig, *Ueber F. B. von V. und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863; tercera trad. franc., París, 1866 y 1877.

§ 393. Sobre la doctrina de Bacon: K. Fischer, F. *B. von V. Die Realphil. und ihre Zeitalter*, Leipzig, 1856, 2.ª edic., 1875; Heussler, *F. B. und seine geschichtliche Stellung*, Breslau, 1889; Levi, *Il pensiero di F. B.*, Turín, 1925; Broad, *The Phil. of F.B.*, Cambridge, 1928; Fazio Allmayer, *Saggio su F, B.*, Palermo, 1928; Theobald, *F. B. concealed and revealed*, Londres, 1930; M. M. Rossi, *Saggio su F. B.*, cit.; F. Anderson, *The Phil. of F, B.*, Chicago, 1948; B. Farrington, *F. B.: Philosopher of Industriai Science*, Nueva York, 1949, trad. ital., Turín, 1952; P. M. Schuhl, *La pensée de B.*, París, 1949; Paolo Rossi, *F. B., Dalla magia alla scienza*, Bari, 1957 (esta ultima obra está destinada especialmente a la ilustración de las relaciones entre el pensamiento de Bacon y el escolástico y renacentista).

§ 394. Las diversas interpretaciones de la teoría de las formas son expuestas y discutidas en las monografías más recientes; Levi, *op. cit.*, pp. 243 sigs.; Rossi, op. cit., pp. 195 sigs.

PARTE QUINTA

# LA FILOSOFÍA MODERNA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

# CAPITULO I

# DESCARTES

## 395. VIDA Y OBRAS

La personalidad de Descartes señala el paso decisivo del Renacimiento a la Edad Moderna. Los temas fundamentales de la filosofía del Renacimiento, el reconocimiento de la subjetividad humana y la urgencia de profundizarla y aclararla con un retorno a sí misma, el reconocimiento de la relación del hombre con el mundo y la necesidad de devolverla en favor del hombre, se convierten en la filosofía de Descartes en los términos de un nuevo problema en el cual están implicados conjuntamente el hombre como sujeto y el mundo objetivo.

Renato Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haya de Turena. Se educó en el colegio de los Jesuitas de La Fleche, donde permaneció de 1604 a 1612. Los estudios que hizo en este período fueron sometidos por él mismo a crítica en la parte primera de su *Discurso*: no bastaron para darle una orientación segura y le revelaron la íntima vacuidad de la cultura escolástica de su tiempo. Pero Descartes conservó siempre relaciones afectuosas con sus maestros jesuitas, y con uno de ellos, el Padre Marino Mersenne, conservó relaciones de amistad y correspondencia durante toda su vida. La incertidumbre en que le había dejado su primera educación, le convenció de que debía viajar para "leer en el gran libro del mundo". En 1618 se alistaba en los ejércitos del príncipe de Nassau que participaban en la Guerra de los Treinta Años. Las costumbres militares de aquel tiempo dejaba a los nobles amplia libertad, y Descartes pudo viajar a su gusto por toda Europa, dedicándose a los estudios de matemáticas y física y a buscar el fundamento seguro de todo el saber humano. En 1618 conoció al médico holandés Isaac Beeckman, y esta amistad fue un nuevo incentivo para llevar adelante sus investigaciones matemáticas y físicas. Al año siguiente, en una pequeña ciudad alemana, tuvo el 10 de noviembre la gran inspiración de su descubrimiento fundamental. Fue una propia y verdadera crisis de entusiasmo que indujo al filósofo a hacer el voto de ir en peregrinación al santuario de Loreto. En 1622 Volvió a Francia. Y en los años siguientes viajó todavía por Suiza e Italia. En 1628 fijó su residencia en Holanda, que era entonces el país de la libertad y de la tolerancia filosófica y religiosa; y este fue sin duda el motivo principal que impulsó a Descartes a establecerse allí, aunque también influyó en él otro motivo (orno él mismo aduce), el de sustraerse a los compromisos sociales que en Francia le quitaban mucho tiempo. En Holanda pudo conseguir aquella soledad sin aislamiento que constituyó el ideal de toda su vida.

Desde 1619, año de la "inspiración", Descartes estaba en posesión de la idea central de su método. Pero hasta 1628 probablemente no comenzó a aplicar su idea en una obra y redactar las reglas del método en las *Regulae ad directionem ingemi,* que, sin embargo, no publicó y salieron a la luz muchos años después de su muerte (1701). En Holanda empezó a componer un tratado de metafísica que debía ser el prototipo de las *Meditaciones, y* en 1633 terminaba el *Tratado del Mundo* (al cual quería poner el título menos ambicioso de *Tratado de la luz).* Pero mientras se disponía a publicarlo, tuvo noticias de la condenación de Galileo el 22 de junio de 1633. Puesto que en el tratado aceptaba la hipótesis de Copérnico, renunció sin más a la publicación del mismo, para evitar un conflicto abierto con la Iglesia. Su naturaleza hábil y prudente le impulsó a evitar el obstáculo. Separó del tratado original algunas panes fundamentales y publicó en 1637 tres ensayos: *La dióptrica, Los meteoros y* la *Geometría*, poniendo un prólogo que fue el *Discurso del método.* A continuación reemprendió y redactó definitivamente el tratado de metafísica que tenía esbozado desde 1629. Antes de publicarlo, Descartes lo envió al Padre Mersenne, para que lo sometiese al parecer de los mayores filósofos y teólogos de su tiempo. Como se dirigía a los doctos, la obra (a diferencia del *Discurso)* estaba escrita en latín; y fue publicada el año siguiente (1641), seguida de una serie de *Objeciones,* a las cuales Descartes añadió sus *Respuestas,* con el título *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur.* En 1647 la obra era publicada en francés. Toda la materia del *Mundo* fue después reelaborada por Descartes en una nueva obra que resumía también su filosofía, que publicó en latín con el título de *Principia philosophiae* en cuatro libros. La obra está compuesta de breves artículos según el modelo de los manuales escolásticos de su tiempo, porque Descartes quiso precisamente dedicarla a las escuelas, donde hubiera querido que sustituyera a la enseñanza aristotélica todavía predominante. Cinco años después, se disgustó por la hostilidad que su doctrina encontraba en los ambientes académicos holandeses (y que había provocado su *Epistola ad Gisbertum Voètium,* 1643) y pensaba retirarse a Francia cuando recibió la invitación de la reina Cristina de Suecia a trasladarse a Estocolmo para instruirla en su filosofía. Animado por su amigo Chanut, embajador de Francia ante la reina, Descartes partió para Suecia, después de haber entregado para la imprenta el manuscrito de su última obra, *Las pasiones del alma* (1649). La reina Cristina se complacía en conversar con Descartes a las cinco dé la mañana; y una mañana de febrero de 1650 el filósofo, al dejar el palacio, cogió una pulmonía que, después de una semana de delirio y sufrimientos, le llevó a la muerte. Las últimas obras del filósofo fueron una comedia francesa (que se ha perdido) y la letra de un ballet, *El nacimiento de la paz*, destinado a celebrar el tratado de Westfalia, cuyo espíritu se revela en la siguiente cuarteta:

*Qui voit comme nous sommes faits*
*Et pense que la guerre est belle*
*Ou qu'elle vaut mieux que la paix*
*Est estropié de cervelle.*

Después de la muerte del filósofo fueron publicados cartas y escritos que había dejado inéditos: *Compendiimi musicae* (1950); *Tratado del hombre,* primero en latín (1622), después en francés (1664); *El Mundo o Tratado de la luz* (1664); *Cartas* (1657-67), entre las cuales son notables las dirigidas a la princesa Isabel del Palatinado; *Regulae ad directionem ingenii* (1701); *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (La búsqueda de la verdad por medio de la razón natural) (1701).

## 396. LA UNIDAD DE LA RAZÓN

El problema que domina toda la especulación de Descartes, es el del *hombre* Descartes. El procedimiento de Descartes es esencialmente autobiográfico, aun cuando (como en los *Principios)* tiene la intención de exponerlos en forma objetiva y escolástica. Su precedente y su modelo es Montaigne. "Mi finalidad, dice Descartes (*Discurso*, 1), no es la de enseñar el método que cada uno debe seguir para conducir rectamente su razón, sino solamente hacer ver de qué manera he procurado conducir la mía." Como Montaigne, Descartes no quiere enseñar, sino describirse a sí mismo, y por esto debe hablar en primera persona. Su problema surge de la necesidad de orientación que él siente a la salida de la escuela de La Fleche, cuando, aun habiendo asimilado con éxito el saber de su tiempo, se da cuenta de que no posee ningún criterio seguro para distinguir lo verdadero de lo falso y que todo lo que ha aprendido poco o nada sirve para la vida.

El problema del *hombre* Descartes y el problema de la recta razón y de la *bona mens* (es decir, de la prudencia de la vida) son en realidad un solo y único problema. Descartes no ha buscado resolver más que su propio problema, pero está cierto de que la solución que ha encontrado no solamente sirve para él, sino que vale para todos, porque la razón que constituye la sustancia de la subjetividad humana es igual en todos los hombres, de manera que la diversidad de las opiniones humanas se origina solamente de los diferentes modos de guiarla y de la diversidad de los objetos a los cuales se aplica. Este principio de la unidad de la razón, que es, además, la unidad sustancial de los hombres *en la razón*, fue la primera gran inspiración de Descartes, la de 1619. En las *Regulae,* que sin duda son el primer escrito en el cual esta inspiración queda expresada, afirma claramente la unidad del saber humano, fundada en la unidad de la razón. "Todas las diversas ciencias, dice, no son otra cosa que la sabiduría humana, la cual permanece siempre una e idéntica, aunque se aplique a diferentes objetos, y no recibe de ellos mayor distinción que la que recibe la luz del sol de los diferentes objetos que ilumina." La única sabiduría humana, a la cual todas las ciencias se reducen, es llamada por Descartes *bona mens (Reg.,* I), y es, al mismo tiempo, la prudencia por la cual el hombre se orienta en la vida y la razón por la cual distingue lo verdadero de lo falso. Es un principio a la vez teórico y práctico, que es la misma esencia del hombre.

Esta sustancia, como tal, es única y universal. "La facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que se llama propiamente buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres, dice Descartes al comienzo del *Discurso.* Esta universalidad de la razón es, sir

duda, la mayor herencia que Descartes ha recibido de la filosofía clásica y, en particular, del estoicismo. Pero, mientras para los estoicos la razón es la misma sustancia divina y el hombre participa de ella sólo en la medida en que Dios opera en él, para Descartes la razón es una facultad específicamente humana a la cual Dios ofrece solamente alguna garantía, subordinada ppr otra parte al respeto de reglas precisas. Y como facultad humana, la razón no opera descubriendo o manifestando el orden divino en el mundo, sino produciendo y estableciendo el orden en los conocimientos y en las acciones de los hombres. Descartes lleva a término aquella mundanización y humanización de la razón que la filosofía del Renacimiento había iniciado parcialmente. Por eso, para Descartes el primer fruto de la razón es la ciencia y, en particular, la matemática, sobre la que funda él el descubrimiento del método. No obstante, la razón no se identifica del todo con su método sino que afecta también a la naturaleza de los elementos sobre que versa el método: estos elementos son racionales sólo en la medida en que poseen *claridad* y *evidencia.* La claridad y evidencia de los elementos cognoscitivos (o sea, de las ideas) constituyen la condición preliminar de todo procedimiento racional; por algo la primera regla del método prescribe el reconocimiento de dichos caracteres. Por lo cual Descartes privilegia a las matemáticas que se sirven únicamente de los citados elementos; pero este privilegio tiene como contrapartida negativa el rechazo de una cantidad de nociones aproximativas, imperfectas o fantásticas que Descartes se niega a tomar en consideración porque no las considera susceptibles de tratamiento racional. El ideal de la claridad y de la distinción, es decir, el ideal de la filosofía como ciencia rigurosamente conceptual, es una de las enseñanzas cartesianas que más poderosamente han influido en la tradición occidental.

Por lo demás, este ideal no constituía para Descartes un empobrecimiento del horizonte de la filosofía o su reducción a una tarea puramente especulativa. Como Bacon, Descartes tiene como fin una filosofía "no puramente especulativa, sino también práctica por la cual el hombre pueda convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza". Esta filosofía debe poner a disposición del hombre combinaciones que le permitan gozar sin fatiga de los frutos de la tierra y de otras comodidades y tender a la conservación de la salud, que es el primer bien del hombre en esta vida. Y Descartes es francamente optimista acerca de la posibilidad y los resultados prácticos de una tal filosofía, la cual, según el, podría conducir a los hombres a estar exentos "de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del alma, y quizás también de la debilidad de la vejez" *(Discurso,* VI). Por esto hace públicos los resultados de sus investigaciones: sabe que su vocación le llama al servicio de la humanidad y que de sus descubrimientos la humanidad puede esperar el bienestar y el equilibrio de la vida.

Pero estos resultados están condicionados por la posesión del método. Es menester poseer un método fundado en la unidad y simplicidad de la razón humana y que, por tanto, sea aplicable a todos los dominios del saber y a todas las artes. El descubrimiento y la justificación de este método se convierte en el primer objetivo de la actividad especulativa de Descartes.

### 397. EL METODO

Descartes ha descubierto su método mediante la consideración del procedimiento matemático. "Aquellos largos encadenamientos de raciocinios, simples y fáciles, de los cuales se sirven usualmente los geómetras para alcanzar sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas de que el hombre puede tener conocimiento se siguen del mismo modo y que, con tal de abstenerse de aceptar como verdadera una cosa que no lo sea y que se respete siempre el orden necesario para deducir una cosa de otra, no habrá ninguna cosa tan lejana a la que al fin no se pueda llegar, ni nada tan oculto que no se pueda descubrir." *(Disc.,* II.) Las ciencias matemáticas ya han llegado, pues, prácticamente, a la posesión del método. Pero no se trata solamente de tomar conciencia de este método, es decir, de abstraerlo de las matemáticas y darle una formulación general, para poderlo aplicar a todas las ramas del saber. Esta aplicación no sería posible si no se hubiera probado de antemano el valor universal del método. Es menester, pues, justificar el método mismo y la posibilidad de su aplicación universal, llegando a su fundamento último, esto es. a la subjetividad del hombre como pensamiento o razón. El hecho de que las matemáticas estuvieran ya en posesión de la práctica del método facilitó sin duda la tarea de Descartes; pero ésta empieza verdaderamente con la justificación (o fundamentación) de las reglas metódicas, justificación que es la única que permite y autoriza la aplicación de las mismas a todos los dominios del saber humano. Descartes debía, pues: 1) formular las reglas del método, teniendo presente sobre todo el procedimiento matemático en el cual ellas están ya de alguna manera presentes; 2) fundamentar con una investigación metafísica el valor absoluto y universal del método; 3) demostrar la fecundidad del método en las diversas ramas del saber. Tal fue, en efecto, su objetivo.

Descartes define el método como el conjunto de "reglas ciertas y fáciles que hacen imposible para quien las observe exactamente tomar lo falso por verdadero y, sin ningún esfuerzo mental inútil, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, le conducirán al conocimiento verdadero de todo lo que es capaz de conocer" *(Reg.,* IV). El método debe conducir de una manera fácil y segura al hombre, no sólo al conocimiento verdadero, sino también "al punto más alto" (*Disc.*, I) a que pueda llegar: esto es, al mismo tiempo, "al dominio del mundo y a la prudencia de la vida". En las *Regulae ad directionem ingemi,* Descartes había expuesto no sólo las reglas fundamentales, sino también las modalidades y las condiciones de su aplicación: para ello había enumerado veintiuna reglas y luego, desanimado, había interrumpido su obra. En la segunda parte del *Discurso del método* reduce a cuatro las reglas fundamentales.

La primera es la de la *evidencia.* "La primera es la de no aceptar nunca ninguna cosa por verdadera si no se la reconoce verdaderamente como tal: o sea, evitar diligentemente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu que yo no tenga ninguna ocasión de ponerlo en duda." La evidencia es contrapuesta por Descartes a la conjetura, que es aquello cuya verdad no aparece a la mente de modo inmediato. El acto por el cual el alma llega a la

evidencia, es la *intuición.* Descartes entiende por intuición "no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de la imaginación erróneamente coordinadora, sino un concepto de la mente pura y atenta, tan fácil y distinto que no queda duda ninguna sobre lo que pensamos; o sea, lo que es lo mismo, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón y es más cierto que la misma deducción" (*Reg.*, III). La intuición es, pues, el acto puramente racional con el cual la mente percibe su propio concepto y se hace transparente a sí misma. La claridad y la distinción constituyen los caracteres fundamentales de una idea evidente: y se entiende por *claridad* (como Descartes explica, *Prin. phil.*, I, 21 y 45) la presencia y manifestación de la idea a la mente que la considera; y por *distinción* la separación de todas las otras ideas, de modo que no contenga nada que pertenezca a las demás. La evidencia define así un acto fundamental del espíritu humano, la intuición, que Descartes en las *Reglas* pone antes que la deducción y al lado de ella, como los dos únicos actos del entendimiento. La intuición es el acto mismo de la evidencia, el transparentarse de la mente a sí misma *y* la certeza inherente a este transparentarse. Veremos que la investigación metafísica de Descartes será fundamentalmente una justificación del acto intuitivo.

La segunda regla es la del *análisis.* "Dividir cada una de las dificultades que se han de examinar en el mayor número de partes posibles y necesarias para resolverlas mejor." Una dificultad es un complejo de problemas eri los cuales están a la vez mezclados lo verdadero y lo falso. La regla supone, en primer lugar, que el problema sea absolutamente determinado, o sea, liberado de toda complicación superflua, y, en segundo lugar, que sea dividido en problemas más simples, que se puedan considerar separadamente (*Reg.*, 13).

La tercera regla es la de la *síntesis.* "Conducir mis pensamientos por orden, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta los conocimientos más complejos, suponiendo que haya un orden incluso entre los objetos que naturalmente no se precedan los unos a los otros." Esta regla supone el procedimiento ordenado, que es propio de la geometría, y supone, además, que todo dominio del saber está ordenado o es ordenable análogamente. El orden presupuesto de esta manera es, según Descartes, el orden de la *deducción,* que es el otro de los dos actos fundamentales del espíritu humano. En el orden deductivo, son primeras las cosas que Descartes llama *absolutas*, es decir, provistas de una naturaleza simple y, como tales, casi independientes de las otras; son, en cambio, *relativas,* las que deben ser deducidas de las primeras mediante una serie de razonamientos (*Ib.*, 6). La necesidad del orden deductivo implica que se ha de excogitar tal orden cuando no se encuentra naturalmente; así, en el caso de una escritura en caracteres, desconocidos, que no presenta ningún orden, comenzamos ideando uno y sometiéndolo a prueba (*Ib.*, 10). La regla del orden es para la deducción tan necesaria como la evidencia para la intuición.

La cuarta regla es la de la *enumeración.* "Hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que estemos seguros de no omitir nada." La enumeración comprueba el análisis, la revisión comprueba la síntesis. Esta regla prescribe el orden y la continuidad del procedimiento

deductivo y tiende a reconducir este procedimiento a la evidencia intuitiva. En efecto, la comprobación completa que la enumeración establece a través de toda la cadena de deducciones hace de esta cadena un todo completo y totalmente evidente (*Ib.*, 7).

Estas reglas tienen en sí mismas su justificación. El hecho de que las matemáticas se sirvan de ellas con éxito, no constituye una comprobación, porque podrían tener utilidad práctica para los fines de las matemáticas y, no obstante, estar desprovistas de validez absoluta y, por consiguiente, ser inaplicables fuera de ellas. Descartes debe, pues, llevar a cabo una investigación que las justifique, llegando hasta su raíz; y esta raíz no puede ser otra que el principio único y simple de toda ciencia y de todo arte: la subjetividad racional o pensante del hombre.

## 398. EL "COGITO"

Encontrar el fundamento de un método que debe ser la guía segura de la investigación en todas las ciencias, es posible, según Descartes, sólo con una crítica radical de todo el saber. Es menester suspender al menos una vez el asentimiento a cualquier conocimiento aceptado comúnmente, dudar de todo y considerar provisionalmente como falso todo aquello sobre lo cual es posible la duda. Si, persistiendo en esta postura de crítica radical, se alcanza un principio sobre el cual la duda no es posible, este principio deberá ser juzgado como firmísimo y tal que pueda servir de fundamento a todos los demás conocimientos. En este principio se encontrará la justificación del método.

La duda cartesiana supone dos momentos distintos: 1.°, el reconocimiento del carácter incierto y problemático de los conocimientos a los cuales se refiere; 2.°, la decisión de suspender el asentimiento a tales conocimientos y de considerarlos provisionalmente como falsos. El primer momento es de carácter teórico, el segundo es de carácter práctico y supone un acto libre de la voluntad. La doctrina cartesiana del libre albedrío está ya implícita en este segundo momento (§ 401). Evidentemente, la suspensión del *juicio* o *epoché* (según el término de los antiguos escépticos), aunque deja abolido todo juicio que afirme o niegue la verdad de una idea, no deja abolidas las mismas ideas. Se refiere a la *existencia* y no a la *esencia* de las cosas. Negarse a afirmar la realidad de los objetos sensibles, no significa negar las ideas sensibles de tales objetos. La *epoché* suspende U afirmación de la realidad de las" ideas poseídas de cualquier modo qué sea por el hombre; pero reconoce estas ideas como puras ideas o esencias. Lo cual implica una indicación precisa del sentido en que se mueve el procedimiento de la duda. Este procedimiento tendrá éxito si, reducido por la *epoché* el mundo de la conciencia a un mundo de puras ideas o esencias, se encuentra una idea o esencia que sea la revelación inmediata de una existencia. Y tal es el caso del yo.

Ahora bien, Descartes sostiene que ningún grado o forma de conocimiento se sustrae de la duda. Se *puede* y, por tanto, se *debe* dudar de los conocimientos sensibles, tanto porque los sentidos a veces nos engañan y, por consiguiente, pueden engañarnos siempre, como porque se tienen

durante el sueño conocimientos semejantes a los que se tienen mientras estamos despiertos, sin que se pueda hallar un criterio seguro de distinción entre unos y otros.

Hay, desde luego, conocimientos que son verdaderos, tanto en el sueño como en la vigilia, como los conocimientos matemáticos (dos más tres hacen siempre cinco; tanto durmiendo como estando despierto); pero tampoco éstos se sustraen a la duda, porque también su certeza puede ser ilusoria. Mientras no se sepa nada cierto sobre nosotros mismos y nuestro origen, se puede siempre suponer que el hombre ha sido creado por un genio malo o por una potencia maligna que se haya propuesto engañarlo, procurándole conocimientos aparentemente ciertos pero faltos de verdad. Basta hacer esta hipótesis (y se puede hacer, dado que no se sabe nada), para que aun los conocimientos más ciertos subjetivamente resulten dudosos y capaces de engañarnos. Así, la duda se extiende a todo y se convierte en absolutamente universal.

Pero precisamente en el carácter radical de esta duda se presenta el principio de una primera certeza. Yo puedo admitir que me engaño o soy engañado de todas las maneras. Puedo suponer que no existe Dios, ni el cielo, ni los cuerpos, y que yo mismo no tengo cuerpo. Pero para engañarme o ser engañado, para dudar y para admitir que todo es falso, es menester necesariamente que yo que pienso sea algo y no nada. La proposición *pienso, luego existo,* es la única absolutamente verdadera, porque la misma duda la confirma. Toda duda, suposición o engaño, supondrá siempre que yo que dudo, supongo o me engaño, existo. La afirmación *yo existo* será, por tanto, verdadera siempre que la conciba en mi espíritu.

Ahora bien, esta proposición contiene también evidentemente una cierta indicación sobre *lo que soy yo* que existo. No puedo decir que existo como cuerpo, ya que no sé nada de la existencia de los cuerpos, sobre los cuales mi duda continúa. Yo no existo sino como cosa que duda, es decir, que piensa. La certeza de mi existir se enlaza solamente con mi pensamiento y sus determinaciones: el dudar, el entender, el concebir, el afirmar, el negar, el querer, el no querer, el imaginar, el sentir y, en general, todo lo que existe en mí y de lo que tengo inmediata conciencia (*II Resp.*, Def. I). Las cosas pensadas, imaginadas, sentidas, etc., pueden, en lo que sé de ellas, no ser reales; pero es ciertamente real mi pensar, sentir, etc. La proposición *yo existo*, significa solamente *yo soy una cosa que piensa*, esto es, espíritu, entendimiento, razón. Mi existencia de sujeto que piensa es cierta, como no lo es la existencia de ninguna cosa que pienso. Puede ser, desde luego, que lo que yo percibo (por ejemplo, un pedazo de cera) no exista; pero es imposible que no exista yo que creo percibir aquel objeto. Sobre esta certeza originaria, que es al mismo tiempo una verdad necesaria, debe fundarse cualquier otro conocimiento.

Por esto cree Descartes que sobre esta certeza primaria puede fundar en primer lugar la validez de la regla de la evidencia. "Habiendo notado, dice (*Disc.*, IV; consúltese *Med.*, III), que no hay nada en esta afirmación *pienso, luego existo*, que me asegure que digo la verdad, sino que veo claramente que para pensar es menester existir, he juzgado que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas." Pero ya a algún contemporáneo de Descartes (p. ej. Huet,

*Censura phil. cart.*, II, 1) esta relación entre el *cogito* y la regla de la evidencia había parecido problemática. Si el principio del *cogito* se acepta *porque* es evidente, la regla de la evidencia es anterior al mismo *cogito* como fundamento de su validez: y la pretensión de justificarla en virtud del *cogito* es ilusoria. Pero, ¿el *cogito* y la evidencia son verdaderamente dos principios diversos entre los cuales sea menester establecer la prioridad? ¿Es el *cogito* sólo *una* entre las muchas evidencias que la regla de la evidencia garantiza como verdadera? En realidad, el *cogito* no es una evidencia, sino mas bien *la* evidencia en su fundamento metafísico: es la evidencia que la existencia del sujeto que piensa tiene por sí misma, o sea, la *transparencia* absoluta que la existencia humana, como espíritu y razón, posee confrontada consigo misma. La evidencia del *cogito* es una relación intrínseca al yo y por la cual el yo se une inmediatamente con su propia existencia. Esta relación no recibe su valor de ninguna regla, sino que tiene sólo en sí misma el principio y la garantía de su certeza. La regla de la evidencia, provisionalmente inferida de la consideración de las matemáticas, halla en esta relación su última raíz y su justificación absoluta: se convierte así verdaderamente en universal y es susceptible de aplicación en todos los casos. Dice, en efecto, Descartes, respondiendo a una objeción análoga *(Carta a Clercelier,* junio-julio 1646, *Oeuvr.*, IV, 443): "La palabra *principio* se puede tomar en diversos sentidos: una cosa es buscar una *noción común* que sea tan clara y general que pueda servir como principio para probar la existencia de todos los seres, los *entia* que se conocerán después; y otra cosa es buscar *un ser*, cuya existencia nos sea mas conocida que la de los otros, de manera que nos pueda servir como principio para conocerlos."

Esto permite responder a otra pregunta (también tradicional en la crítica cartesiana): si el *cogito* es o no un *razonamiento.* En este caso supondría una premisa mayor: "todo lo que piensa, existe", y (como observa Gassendi) no sería un primer principio. El mismo Descartes ha afirmado decididamente contra sus críticos el carácter inmediato e intuitivo del *cogito.* Y en realidad la identidad entre la evidencia (en su principio) y el *cogito* establece también la identidad entre el *cogito y* la *intuición*, que es el acto de la evidencia. Si la intuición, según se ha visto (§ 397), es el acto con el cual la mente llega a ser transparente a sí misma, la intuición primera y fundamental es aquella con la cual llega a ser transparente a sí misma la existencia de la mente, esto es, del sujeto que piensa. El *cogito,* como evidencia existencial originaria, es la intuición existencial originaria del sujeto que piensa.

El sujeto pensante, definido por la autoevidencia existencial, es, según Descartes, una sustancia (*Disc.*, IV; *Resp.*, III). Descartes acepta aparentemente la noción escolástica de sustancia y entiende por tal el sujeto inmediato de cualquier atributo del que tengamos una idea real. Pero, en realidad, aquella noción experimenta en él una metamorfosis radical. La sustancia pensante no es más que el pensamiento existente. La sustancia del yo no implica el reconocimiento de algún *substratum* suyo desconocido, sino que solamente expresa la relación intrínseca, por la cual el *yo es la evidencia de su propia existencia.* De manera análoga, el carácter sustancial de la extensión (a la que se reduce la *corporeidad* de las cosas) significará solamente la objetividad de la extensión con respecto a los demás caracteres

de los cuerpos; pero excluirá cualquier recòndito substrato. La sustancia pensante no es mas que el pensamiento, en cuanto existencia evidente a sí misma. La aparente aceptación que Descartes hace del vocablo aristotelicoescolástico de sustancia es, en realidad, una nueva definición del mismo vocablo, cuyo significado se agota en la intrínseca relación existencial del yo.

Las consideraciones precedentes permiten establecer la originalidad del principio cartesiano del *cogito.* Es imposible decir, si a sabiendas o no, Descartes ha repetido un movimiento de pensamiento que sin ningún género de duda se remonta a San Agustín (vol. I, § 160), que de él pasó a la escolástica y que reasumió y renovó Campanella, casi contemporáneamente con Descartes (§ 385). Pero no cabe duda que, como Descartes mismo afirmó (*Resp.*, IV), San Agustín se había servido del *cogito* con fines bastante diferentes de los suyos. Se orientaba al reconocimiento de la presencia trascendente de Dios en el hombre; y en la tradición medieval el *cogito* agustiniano conserva el mismo valor. En cuanto a Campanella, se ha visto que el principio vale, según él, únicamente como fundamento de una teoría naturalista de la sensación. Pero lo que hace evidente la diferencia radical que hay entre los precedentes históricos del *cogito* cartesiano y el *cogito* mismo, es que en ellos falta el carácter *problemático* que en virtud del *cogito* pasa a asumir toda realidad distinta del yo. Por vez primera Descartes ha hecho valer el *cogito* como relación originaria del yo consigo mismo y, por tanto, como principio que hace problemática cualquier otra realidad y, al mismo tiempo, permite justificarla. Solamente Descartes ha aplicado todo el valor del *cogito* en cuanto supone y lo ha empleado como principio único y simple para una reconstrucción metafísica que tiene como punto de partida la problematicidad de lo real.

## 399. DIOS

El principio del *cogito* no encierra al hombre en la interioridad de su yo. Es un principio de abertura hacia el mundo, hacia una realidad que está más allá del yo. Ciertamente, basándose en él, yo no estoy seguro mas que de mi existencia; pero mi existencia es la de un ser que piensa, es decir, de un ser que tiene ideas. El uso del término *idea* para indicar cualquier objeto del pensamiento en general es una novedad terminológica de Descartes. Según los escolásticos, *idea* era la esencia o el arquetipo de las cosas subsistente en la mente de Dios (el universal *ante rem).* Descartes define la idea como "la forma de un pensamiento, por la inmediata percepción de la cual soy consciente de ese pensamiento" (*Resp.*, II, Def. 2). Esto significa que la idea expresa el carácter fundamental del pensamiento por el cual el pensamiento tiene conciencia de sí mismo de una manera inmediata. Toda idea posee en primer lugar una realidad como acto de pensamiento, y esta realidad es puramente subjetiva o mental. Pero, en segundo lugar, tiene también una realidad que Descartes llama escolásticamente *objetiva,* en cuanto *representa* un objeto: en este sentido las ideas son "cuadros" o "imágenes" de las cosas. Ahora bien, el *cogito* me da la seguridad de que las ideas existen en mi pensamiento como actos del mismo, ya que forma parte de mí como sujeto

pensante. Pero no me dan la seguridad del valor real de su contenido objetivo, esto es, no me dicen si los objetos que representan subsisten o no en la realidad. Son para mí ideas la tierra, el cielo, los astros y todas las cosas percibidas por los sentidos: como ideas, existen en mi espíritu. Pero, ¿existen realmente las cosas correspondientes fuera de mi pensamiento? Este es el problema ulterior que se presenta a la investigación cartesiana. Descartes divide en tres categorías todas las ideas: las que me parecen haber nacido en mí *(innatas);* las que me parecen extrañas o que me llegan de fuera *(adventicias), y* las formadas o halladas por mí mismo *(facticias).* Pertenece a la primera clase, la capacidad de pensar y de comprender las esencias verdaderas, inmutables y eternas de las cosas; a la segunda, las ideas de las cosas naturales; a la tercera, las ideas de las cosas quiméricas o inventadas (*Med.*, III; *Cartas a Mersenne*, 16 junio 1641. *Oeuvr.*, III, 383). Ahora bien, entre todas estas ideas no hay ninguna diferencia si se consideran desde el punto de vista de su realidad subjetiva, esto es, como actos mentales; pero si se consideran desde el punto de vista de su realidad objetiva, o sea, de las cosas que representan o de que son imágenes, son muy diferentes unas de otras.

Desde este punto de vista pueden ser examinadas para descubrir la causa que las produce. Ahora bien, las ideas que representan a otros hombres o cosas naturales, no contienen nada tan perfecto que no pueda ser producido por mí. Pero por lo que se refiere a la idea de Dios, esto es, a una sustancia infinita, eterna, omnisciente, omnipotente y creadora, es difícil suponer que pueda haberla creado yo mismo. La idea de Dios es la única en la cual hay algo que no ha podido venir de mí mismo, en cuanto yo no poseo ninguna de las perfecciones que están representadas en esta idea. Descartes afirma, en general, que la causa de una idea debe siempre tener al menos tanta perfección como la representada por la idea. Por esto, la causa de la idea de una sustancia infinita no puede ser más que una sustancia infinita; y la simple presencia en mí de la idea de Dios demuestra la *existencia* de Dios. Esta demostración cartesiana tiene como modelo, sin duda, las demostraciones escolásticas, basadas en el principio de causalidad; pero, a diferencia de ellas, no parte de las cosas sensibles para llegar, a través de la imposibilidad de remontarse hasta el infinito, a la causa primera, sino que parte de la simple idea de Dios y pasa inmediatamente de su contenido representativo a su causa. La prueba se funda de este modo únicamente en la naturaleza que Descartes atribuye a las ideas, y es típica del cartesianismo.

En segundo lugar, puedo llegar a reconocer la existencia de Dios, según Descartes, por la misma consideración de la finitud de mi yo. Yo soy finito e imperfecto, como se demuestra por el hecho de que dudo. Pero si fuese la causa de mí mismo, me habría dado las perfecciones que concibo y que están precisamente contenidas en la idea de Dios. Es, pues, evidente que no me he creado a mí mismo y que ha debido crearme un ser que tiene todas las perfecciones cuya simple idea yo poseo. El punto de partida de esta segunda prueba es también la presencia en el hombre de la idea de Dios; además, esta segunda prueba está fundada en el reconocimiento por parte del hombre de su propia limitación. Descartes establece una estrecha conexión entre la naturaleza finita del hombre y la idea de Dios. "Cuando reflexiono sobre mí mismo, dice (*Med.*, III), no solamente conozco que soy

una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y más grande, sino que conozco también al mismo tiempo que Aquel del cual dependo, posee en sí todas las grandes cosas a las cuales aspiro y cuyas ideas encuentro en mí y las posee no de un modo indefinido y en potencia, sino en realidad actual e infinitamente, y que por esto es Dios." No sería posible que mi naturaleza fuese tal cual es, esto es, finita pero dotada de la idea de lo infinito, si el ser infinito no existiera. La idea de Dios es, pues, "como la marca del artesano impresa en su obra y no es ni siquiera necesario que esta marca sea algo distinto de la misma obra". En otras palabras, la misma finitud constitutiva del hombre supone una relación causal del hombre con Dios, relación de la cual la idea de Dios es expresión y revelación inmediata.

Las dos pruebas expuestas aquí, tienen como punto de partida la idea de Dios. Pero ya la escolástica había propuesto una prueba que pretendía partir de la simple idea de Dios para llegar a la existencia de Dios: es la prueba ontológica de San Anselmo de Aosta (vol. I, § 192). Esta prueba encajaba perfectamente en la lógica del procedimiento de Descartes. Y Descartes la nace suya, presentándola como dotada de la misma necesidad que una demostración matemática. Así como no es posible concebir un triángulo que no tenga los ángulos internos iguales a dos rectos, tampoco es posible concebir a Dios como no existente. El ser soberanamente perfecto no puede ser concebido como desprovisto de la perfección que es la existencia: la existencia le pertenece, pues, con la misma necesidad que una propiedad del triángulo pertenece al triángulo. Es evidente que esta prueba se diferencia de las dos precedentes porque considera la idea de Dios no en relación con el hombre y su limitación, sino en sí misma, y en cuanto esencia de Dios. Y sobre esta esencia versan las aclaraciones que Descartes ha dado sobre la prueba (*Resp.*, I). La necesidad de la existencia de Dios deriva de la sobreabundancia de ser que es propia de su esencia. Por esta sobreabundancia Dios se pone a sí mismo en la existencia comportándose en cierta manera hacia sí mismo como una causa eficiente. Aun sin haber en Dios distinción entre la existencia y la causa eficiente (lo cual sería absurdo), la causalidad eficiente hace de alguna manera inteligible la necesidad de su existencia. Dios existe en virtud de su misma esencia, por la sobreabundancia de ser y, por tanto, de perfección que lo constituye.

Las pruebas de la existencia de Dios, al tener todas como punto de partida común la idea de Dios, constituyen la explicación simple de la naturaleza finita del hombre. En el acto de dudar y de reconocerse imperfecto, el hombre se relaciona necesariamente con la idea de la perfección y, por tanto, con la causa de esta idea, que es Dios. La afirmación de Descartes de que la idea de Dios es como la marca que el artesano imprime sobre su obra y de que no es necesario que esta marca sea algo diverso de la obra misma, significa precisamente que la investigación, por la cual el hombre llega a la certeza de sí mismo, es idéntica a la investigación por la cual llega a la certeza de Dios.

Una vez reconocida la existencia de Dios, el criterio de la evidencia encuentra su última garantía. Dios, por su perfección, no puede engañarme: la- facultad de juicio que he recibido de El no puede ser tal que me induzca a error, si se emplea rectamente. Esta consideración quita toda posibilidad de

duda sobre todos los conocimientos que se presentan al hombre como evidentes. La posibilidad de la duda permanece, en cambio, en el ateo; ya que cuanto menos poderoso sea aquel que reconozca como autor de su ser, tanto más podrá dudar de si su naturaleza no será tan imperfecta que le engañe incluso en las cosas que parecen más evidentes. El ateo no podrá, pues, alcanzar la ciencia, esto es, el conocimiento cierto y seguro, si no reconoce que ha sido creado por un verdadero Dios, principio de toda verdad, que no puede ser un engañador (*Resp.*, VI, 4). De este modo, la primera y más fundamental función que Descartes reconoce en Dios es la de ser el principio y garantía de toda verdad. Y, en realidad, el concepto cartesiano de Dios está desprovisto de todo carácter religioso. Como notará Pascal (*Pensées* 556), el Dios de Descartes no tiene nada que ver con el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, con el Dios cristiano; es simplemente el autor de las verdades geométricas y del orden del mundo. Se podría aquí esperar que un Dios invocado como garantizador de las verdades evidentes debería de alguna manera vincularse a estas verdades; y que estas verdades fuesen reconocidas por Descartes como independientes de Dios. Pero la doctrina cartesiana sobre este punto es precisamente la contraria. Las llamadas verdades eternas que expresan la esencia inmutable de las cosas, no son de ninguna manera independientes de la voluntad de Dios: Dios ha creado estas verdades eternas como ha creado todas las criaturas. Dice Descartes: "Preguntáis qué ha necesitado Dios para crear estas verdades, y yo os digo que El ha sido libre para hacer que no fuese verdad que todas las líneas tiradas desde el centro a la circunferencia fueran iguales, lo mismo que fue libre para no crear el mundo. Y es cierto que estas verdades no están unidas a su esencia más necesariamente que las otras criaturas" (*Lettres à Mersenne* de 27 de mayo de 1630; Cfr. también las cartas al mismo Mersenne de 15 de abril y de 6 de mayo de 1630).

Esta doctrina se enlaza estrechamente, aunque parezca una paradoja, con el núcleo central del cartesianismo. Las verdades eternas podrían ser independientes de Dios sólo si fueran necesarias para él mismo; y podrían ser tales para él sólo si formaran parte de la necesidad de su naturaleza. Pero en tal caso, la razón que en las mismas se manifiesta sería la misma razón divina; y la razón humana y la divina coincidirían, según el viejo concepto del estoicismo. Pero Descartes afirma que la razón es una facultad específicamente humana; ve en Dios más bien una potencia inagotable, es decir, una infinidad de potencia más que una infinidad de entendimiento; en consecuencia, le reconoce la más amplia facultad de arbitrio, pero al mismo tiempo adjudica sólo al hombre la responsabilidad y la guía de la razón. Del mismo modo que la reducción de las verdades eternas a decretos de Dios nú es más que la transcripción teológica del postulado de su inmutabilidad, así también esta transcripción evita la identificación de la razón humana con Dios.

### 400. EL MUNDO

Las reglas del método se confirman definitivamente con la demostración de la existencia de Dios y de su atributo de veracidad. Descartes puede pasar

a la tercera·parte de su objetivo: demostrar su fecundidad en el dominio del saber científico. Y en primer lugar, la regla de la evidencia, ahora ya plenamente justificada y comprobada, permite eliminar la duda gue se había aplicado en principio a la realidad de las cosas materiales. En erecto, yo no puedo dudar de que hay en mí una cierta *facultad pasiva* de sentir, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles. Pero esta facultad me sería inútil si no hubiese en mí o en otros una *facultad* activa capaz de formar o producir las ideas mismas. Ahora bien, esta facultad activa no puede existir en mí, porque yo soy solamente una sustancia pensante, y aquélla no presupone para nada mi pensamiento, ya que las ideas que ella produce se me representan frecuentemente sin que yo contribuya a ello, e incluso contra mi voluntad. Es menester, pues, que pertenezca a una sustancia distinta; la cual no puede ser más que un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal en la cual esté contenido realmente lo que en las ideas está contenido representativamente o bien Dios mismo o, en fin, alguna otra criatura más noble que el cuerpo. Pero es evidente que Dios, como no engaña, no me envía estas ideas inmediatamente, ni siquiera por medio de alguna criatura que no las contenga realmente. El me ha dado una fuerte inclinación a creer que me son enviadas por cosas corporales; y, por tanto, me habría engañado si fueran producidas por otro ser. Es preciso reconocer que hay una sustancia o realidad extensa que tiene caracteres diversos de aquella sustancia pensante que soy yo mismo: sustancia divisible, precisamente porque es extensa, mientras el espíritu es indivisible y no tiene partes. La sustancia extensa no posee, sin embargo, todas las cualidades que percibimos en ella. La magnitud, la figura, el movimiento, la situación, la duración, el número, son ciertamente sus cualidades propias; pero el color, el olor, el sabor, el sonido, etc., no existen como tales en la realidad corpórea y corresponden en esta realidad a algo que nosotros no conocemos. Descartes establece también la distinción entre cualidades objetivas y subjetivas, hecha ya por Galileo.

Por la misma razón, esto es, en virtud de la veracidad divina, debo admitir que tengo un cuerpo, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer y de beber cuando tengo las sensaciones del hambre, de la sed, etc. Tales sensaciones demuestran que yo no estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su nave, sino que estoy estrechamente unido a él, de manera que formo un solo todo con él. Sin esta unión yo no podría sentir placer o dolor por lo que sucede en el cuerpo, sino que conocería las sensaciones de placer o dolor, de hambre, de sed, etc., con el puro entendimiento, como cosas que no conciernen a mi ser. Tales sensaciones son, en realidad, "maneras confusas de pensar", que provienen de la estrecha unión del espíritu con el cuerpo (*Medit.*, VI). Por otra parte, esta unión presupone una distinción real entre espíritu y cuerpo, en cuanto yo puedo pensar en existir como pura sustancia espiritual sin admitir en mí ninguna parte o elemento de otra naturaleza; y por otro lado debe reconocer al cuerpo caracteres (como la divisibilidad) que rechaza la sustancia espiritual.

Este dualismo sustancial de alma y cuerpo ha sido y suele ser considerado como uno de los aspectos más flojos de la filosofía cartesiana. En realidad, lo nuevo que aparece en esta filosofía es el reconocimiento de la sustancialidad del cuerpo que, en la concepción tradicional (aristotélica) era

considerado no como sustancia sino como órgano o instrumento de la sustancia alma, o como dotado (según el agustinismo medieval, § 307) de una sustancialidad parcial o imperfecta. Para Descartes, reconocer que el cuerpo es sustancia significa, en primer lugar, hacer posible la consideración y el estudio del cuerpo como tal, es decir, sin referencia al alma ni a sus facultades: de modo que a Descartes le parece aquel reconocimiento como la primera condición para el estudio científico del cuerpo humano y, en este sentido, influyó en el desarrollo de los estudios biológicos.

De todas formas, tanto como cuerpo humano o como cuerpo natural, la sustancia corpórea tiene, según Descartes, un solo carácter fundamental, que es la extensión.

La materia pueda ser concebida falta de todas las cualidades que podamos atribuirle (peso, color, etc.), pero no privada de la extensión en longitud, anchura y profundidad: este es, pues, su atributo fundamental (*Princ. phil.*, II, 4). El concepto de espacio geométrico se identifica con la extensión; es fruto de la abstracción, por la cual se eliminan de los cuerpos sus propiedades, reduciéndolos a su atributo fundamental (*Ibid.*, II, 11). La reducción cartesiana de la corporeidad a la extensión es el fundamento del riguroso mecanismo que domina toda la física cartesiana. Todas las propiedades de la materia se reducen a su divisibilidad en partes y a la movilidad de estas partes (*Ibid*, II, 23). El movimiento de partes extensas debe, pues, ser el único principio de explicación de todos los fenómenos de la naturaleza.

Descanes considera que la primera causa del movimiento es Dios mismo, que al principio creó la materia con una determinada cantidad de reposo y de movimiento, y luego conserva en ella inmutable esta cantidad. En efecto, Dios es inmutable, no sólo en sí mismo, sino también en todas sus operaciones; de manera que, exceptuando aquellos movimientos que la experiencia nos revela y que no suponen ningún cambio en los decretos de Dios, ninguna otra variación debemos suponer en sus obras (*Ibid.*, II, 36).

De este principio de la inmutabilidad divina saca Descartes las leyes fundamentales de su física. De la inmutabilidad divina se deduce, en efecto, como primera ley de la naturaleza, el *principio de inercia*: cualquier cosa, en cuanto es simple e indivisa, persevera siempre en el mismo estado y no puede ser cambiada más que por una causa externa (*Ibid.*, II, 37). La segunda ley, también derivada de la inmutabilidad divina, es que todo tiende a moverse en línea recta (*Ibid.*, II, 39). La tercera ley es el principio de conservación del movimiento, por el cual en el choque de los cuerpos entre sí el movimiento no se pierde, sino que su cantidad permanece constante (*Ibid.*, II, 40).

Estas tres leyes bastan, según Descartes, para explicar todos los fenómenos de la naturaleza y la estructura de todo el universo, que es un mecanismo gigantesco, del cual está excluida toda fuerza animada y toda causa final. Como Bacon, Descartes considera razonable atribuir el finalismo de la naturaleza al dominio de la ética; pero cree que esta consideración es "ridicula y estúpida" en la física: "ya que, dice (*Ibid.*, III, 3), no dudamos de que existen, o existieron en un tiempo y han cesado ya de existir, muchas cosas que no han sido nunca vistas ni comprendidas por los hombres y que, por tanto, no les fueron de ninguna utilidad". Es, pues, un simple acto de

soberbia imaginar que todo haya sido creado por Dios para el exclusivo provecho del hombre. Con la única acción de las tres leyes expuestas, pretende Descartes poder explicar cómo se ha formado el orden actual del mundo, a partir del caos. La materia primitiva estaba compuesta de partículas iguales en magnitud y movimiento; estas partículas se movían alrededor de su propio centro o unas con respecto de otras, de manera que formaban remolinos fluidos que, combinándose diversamente entre ellos, han dado origen al sistema solar y, por tanto, a la Tierra.

No sólo el universo físico, sino también las plantas y los animales y el mismo cuerpo humano, son puros mecanismos. Para explicar la vida de los cuerpos orgánicos no es menester admitir un alma vegetativa o sensitiva, sino sólo las mismas fuerzas mecánicas que actúan en el resto del universo. Descartes ve una confirmación del carácter puramente mecánico del organismo humano en la circulación de la sangre, que atribuye al mayor calor que hay en el corazón (*Disc.*, V). La circulación había sido ya estudiada y descrita por Harvey (1628), que le había atribuido como causa la contracción y dilatación del músculo cardíaco. Pero Descartes cree (equivocadamente) que puede corregir la explicación de Harvey, porque, dice, "suponiendo que el corazón se mueva del modo que Harvey describe, es menester imaginar alguna facultad que produzca este movimiento, y la naturaleza de esta facultad es mucho más difícil de concebir que todo lo que se pretende explicar con ella" *(Description du corps humain*, 18; *Oeuvr.*, XI, 243).

## 401. EL HOMBRE

La presencia del alma racional establece la diferencia radical entre el hombre y las bestias. La unión entre el alma y el cuerpo, que hace posible la acción mutua del uno sobre la otra, se verifica en el cerebro y precisamente en la *glándula pineal,* única parte del cerebro que no es doble y puede, por tanto, unificar las sensaciones que provienen de los órganos de los sentidos, que son todos dobles *(Pasiones,* I, 32). En el tratado de *Las pasiones del alma,* Descartes distingue en el alma acciones y pasiones: las *acciones* dependen de la voluntad; las *pasiones* son involuntarias y están constituidas por percepciones, sentimientos o emociones causadas en el alma por los *espíritus vitales,* esto es, las fuerzas mecánicas que actúan en el cuerpo (*Ibid.*, I, 27). Evidentemente, la fuerza del alma consiste en vencer las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan; mientras que su debilidad consiste en dejarse dominar por las pasiones presentes, las cuales, siendo frecuentemente contrarias entre sí, solicitan al alma de un lado y, de otro, la hacen combatir contra sí misma, dejándola en el estado más deplorable. Esto, por otra parte, no quiere decir que las pasiones sean esencialmente dañosas; todas se relacionan con el cuerpo y se dan al alma, en cuanto está unida con el cuerpo; de modo que tienen la función natural de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que sirven para conservar el cuerpo y hacerlo más perfecto. En este sentido, la *tristeza* y la *alegría* son las dos pasiones fundamentales. Por la primera, en efecto, el alma se da cuenta de las cosas que dañan al cuerpo y, por esto, siente *odio* hacia

lo que le causa tristeza y el *deseo* de librarse de ello. En cambio, la alegría advierte al alma sobre las cosas útiles al cuerpo, y de esta manera siente *amor* por ellas y el *deseo* de adquirirlas o de conservarlas (*Ibid.*, II, 137).

Sin embargo, a las pasiones acompaña un estado de servidumbre, del cual el hombre debe procurar librarse. Casi siempre hacen aparecer el bien y el mal que representan mucho más grandes e importantes de lo que son, y, por ello, nos inducen a huir del uno y buscar el otro con más ardor de lo que es conveniente (*Ibid.*, II, 138). El hombre debe dejarse guiar, en cuanto sea posible, no por las pasiones, sino por la experiencia y por la razón, y sólo así podrá distinguir en su justo valor el bien y el mal y evitar los excesos. En este dominio sobre las pasiones consiste la *prudencia*; y ésta se obtiene extendiendo, a pesar de las pasiones, el dominio del pensamiento claro y distinto y separando este dominio en cuanto sea posible de los movimientos de la sangre y de los espíritus vitales de los que dependen las pasiones y con los cuales habitualmente está unido (*Ibid.*, III, 211).

Precisamente en este progresivo dominio de la razón, que restituye al hombre el uso íntegro del libre albedrío y le hace dueño de su voluntad, está la característica de la moral cartesiana. En la tercera parte del *Discurso del Método,* antes de comenzar con la duda el análisis metafísico, Descartes había establecido algunas reglas de *moral provisional,* destinadas a evitar que "permaneciese irresoluto en sus acciones mientras la razón le obligaba a serlo en sus juicios".

Ni siquiera después ha dado la exposición de su moral *definitiva,* esto es, fundada en el método y, por tanto, enteramente justificada. Pero las *Cartas* a la princesa Isabel y las *Pasiones del alma* permiten determinar dentro de qué límites la moral provisional del *Discurso* puede considerarse como definitiva. La primera regla provisional era obedecer a las leyes y a las costumbres del país, conservando la religión tradicional y ateniéndose en todo a las opiniones más moderadas y mas alejadas de los excesos. Con esta regla renunciaba de una manera preliminar a extender su crítica al dominio de la moral, de la religión y de la política. En realidad, esta regla expresa un aspecto no provisional, sino definitivo, de la personalidad de Descartes, caracterizada por el respeto hacia la tradición religiosa y política. "Tengo la religión de mi rey", "Tengo la religión de mi nodriza", respondió al ministro protestante Revius que le preguntaba sobre ello. En realidad, distinguía dos dominios diferentes: el uso de la vida y la contemplación de la verdad. En el primero, la voluntad tiene la obligación de decidirse sin esperar la evidencia; en el segundo, tiene la obligación de no decidirse hasta que haya alcanzado la evidencia *(Resp.,* II). En el dominio de la contemplación, el hombre no puede contentarse más que con la verdad evidente; en el dominio de la acción el hombre puede contentarse con la probabilidad (*Disc.*, III). La primera regla de la moral provisional tiene, pues, con ciertos límites, para Descartes, un valor permanente y definitivo.

La segunda máxima era la de ser lo más firme y resuelto posible en el obrar, y la de seguir con constancia aun la opinión más dudosa, una vez que se la hubiera aceptado. Esta regla también está inspirada por las necesidades de la vida, que obligan muchas veces a actuar aun con la falta de elementos seguros y definitivos. Pero, evidentemente, la regla pierde todo carácter provisional si la razón ya está en posesión de su método. En tal caso, en

efecto, implica que "se tenga una firme y constante resolución de seguir todo lo que la razón aconseja, sin que nos dejemos desviar por las pasiones o los apetitos" *(Carta a Isabel,* 4 agosto 1654, *Oeuvr.*, IV, 265).

La tercera regla era procurar vencerse más bien a sí mismo que a la fortuna y esforzarse en cambiar los pensamientos propios más que el orden del mundo. Descartes sostuvo constantemente que nada está enteramente en nuestro poder, excepto nuestros pensamientos, puesto que ellos dependen sólo de nuestro libre albedrío (*Med.*, IV); y colocó el mérito y la dignidad del hombre en el uso que sabe hacer de sus facultades, uso que le hace semejante a Dios (*Pas.*, III, 152). Esta regla quedó como fundamento básico de la moral de Descartes y expresa, en la formula tradicional del precepto estoico, el espíritu del cartesianismo, el cual exige que el hombre se deje conducir únicamente por la propia razón y bosqueja el ideal mismo de la moral cartesiana, el de la prudencia. "No hay nada, dice Descartes *(Carta a Isabel,* 4 agosto 1645; *Oeuvr.*, IV, 265), que nos impida estar contentos, excepto el deseo, la nostalgia y el arrepentimiento; pero, si hacemos siempre todo lo que nos dicta nuestra razón, no tendremos jamás ningún motivo de arrepentimos, aunque los acontecimientos nos muestren, después, que nos hemos engañado sin culpa nuestra. No deseamos tener, por ejemplo, más brazos o más lenguas que las que tenemos; pero en cambio deseamos más salud o más riqueza; esto sucede porque nos imaginamos que estas cosas podrían ser conseguidas con nuestra conducta o que son debidas a nuestra naturaleza, lo cual no es propio de las otras. Podremos librarnos de esta opinión considerando que, por haber siempre seguido el consejo de nuestra razón, no hemos omitido nada de lo que estaba en nuestro poder, y que las enfermedades y los infortunios no son menos naturales para el hombre que la prosperidad y la salud." Este es el único medio de alcanzar el supremo bien, la felicidad de la vida. "Así, como un vaso pequeño puede llenarse del mismo modo que un vaso grande, aunque contenga menor cantidad de líquido, también, si cada uno pone su satisfacción en el cumplimiento de sus deseos regulados por la razón, aun el más pobre y menos favorecido por la naturaleza y por la fortuna podrá estar contendo y satisfecho, aunque disfrute de una cantidad menor de bienes." (*Ibid.*, IV, 264). Este precepto estoico tiene aquí un significado genuino en virtud de la regla cartesiana del pensar clara y distintamente, regla que impone tener en cuenta los límites de las posibilidades humanas y conformar a estos límites los deseos y aspiraciones.

Que la razón humana se encuentre de repente ante la necesidad de reconocer sus propios límites, lo había ya reconocido Descartes, al considerar el problema del *error.* El hombre no tiene solamente una idea real positiva de Dios, esto es, de un ser soberanamente perfecto, sino también una cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que está infinitamente alejado de toda perfección. Está colocado el hombre entre el ser y el no ser; si considera que ha sido creado por el ser perfecto, no encuentra nada en sí que pueda conducirlo a error; pero, si considera que participa de la nada, en cuanto no es él mismo el ser supremo, se encuentra expuesto a una infinidad de defectos, entre los cuales está la posibilidad del error (*Medit.*, IV). Ahora bien, el error depende, según Descartes, del concurso de dos causas, del entendimiento y de la voluntad. Con el entendimiento el hombre no afirma

ni niega nada, sino que concibe solamente las ideas que puede afirmar y negar. El acto de la afirmación y de la negación es propio de la voluntad. Y la voluntad es libre. Como tal, es mucho menos limitada que el entendimiento y puede, por tanto, afirmar o negar aun lo que el entendimiento no llega a percibir clara y distintamente. En esto reside la posibilidad del error. Si yo afirmase o negase, esto es, diese mi juicio solamente entre lo que el entendimiento me hace concebir con suficiente claridad y distinción, y si me abstuviese de dar mi juicio sobre las cosas que no tienen claridad ni distinción suficiente, no podría nunca engañarme. Pero, puesto que mi voluntad, que es siempre libre, puede faltar a esa regla, y dar el asentimiento aun a lo que no es claro ni evidente, nace la posibilidad del error. Yo podré adivinar por mera casualidad; y aun así habré usado mal de mi libre albedrío. Pero podré también haber afirmado lo que no es verdadero, y en este caso habré caído sin más en error. El error no depende, pues, en ningún caso de Dios, el cual ha dado a nuestro entendimiento la máxima extensión compatible con su limitación y a nuestra voluntad la máxima perfección, haciéndola libre. Depende solamente del mal uso que hagamos de nuestro libre albedrío, al no abstenernos de juicio en los casos en que el entendimiento no nos ha iluminado suficientemente (*Med.*, IV; *Princ. Phil.*, I, 34).

La posibilidad del error está fundada en el libre albedrío, como el libre albedrío se funda también en la posibilidad de la *epoché,* de la suspensión del juicio, de que Descartes se ha valido al comienzo de su procedimiento. ¿En qué consiste exactamente el libre albedrío? Consiste, responde Descartes (*Med.*, IV), en "que nosotros podemos hacer una cosa o no hacerla (esto es, afirmar o negar, seguir o huir) o mas bien solamente en esto: que para afirmar o negar, seguir o rehuir las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no sentimos ninguna fuerza exterior que nos obligue a ello". Descartes añade que, para ser libres, no es necesario que seamos indiferentes ante la selección de uno u otro de los contrarios. Esta indiferencia es más bien "el grado más bajo de la libertad", y es un defecto del conocimiento más bien que una perfección de la voluntad. El grado más alto de la libertad se alcanza cuando el entendimiento posee nociones claras y distintas que dirigen la elección y la decisión de la voluntad. En este caso, en efecto, se conoce claramente lo que es verdadero y lo que es bueno, y no nos encontramos en la penosa situación de tener que deliberar sobre el juicio y la elección que se ha de hacer (*Ibid.*, IV). En la doctrina cartesiana del libre albedrío, se ha visto algunas veces la oscilación entr.e dos conceptos diversos de libertad que se excluyen: la libertad como indiferencia para actos opuestos, y la libertad como determinación racional. En realidad, Descartes ve la esencia de la libertad (como indica el pasaje citado) en "*el proceder de manera que no noy sintamos obligados por ninguna fuerza exterior*" La libertad es un hecho íntimo constitutivo de la conciencia, de tal manera que Descartes aduce como único y fundamental testimonio de ella el de la experiencia interior (*Princ. Phil.*, I, 39). Ahora bien, es evidente que cuando el hombre obra según el juicio de la propia razón, obra de manera que no se siente obligado por ninguna fuerza exterior, porque la razón es él mismo, su subjetividad pensante. La libertad es en este caso perfecta porque la razón es el principio

autónomo del yo. En virtud del *cogito,* que ha reconocido en la razón la esencia misma del hombre, el poder de la razón sobre la voluntad es el poder del hombre sobre las propias acciones. Cuando, en cambio, falta una noción evidente de la razón, la voluntad se encuentra con que debe decidir en estado de indiferencia. Ahora bien, si en esta situación el hombre suspende el juicio y no se decide, se conforma una vez más con la razón y con su primera regla fundamental. Si, en cambio, decide, habrá sido siempre empujado a decidir por alguna percepción oscura o pasión, ya que la indiferencia es considerada por Descartes solamente en oposición a la razón, no con los otros motivos que continúan obrando sobre el hombre. Por tanto, en este caso el hombre deberá sentirse menos libre, porque una fuerza ajena a su subjetividad racional ha intervenido en la decisión; más aún, en algún caso extremo su libertad será nula. No existen pues, para Descartes, dos conceptos heterogéneos de libertad, sino que hay un solo concepto: la ausencia de coacción externa —entendiéndose por coacción externa cualquier fuerza ajena a la subjetividad racional del hombre—. Y este concepto se vincula estrechamente al principio fundamental del cartesianismo. Si esta o aquella fórmula empleada por Descartes se encuentra en los textos de Santo Tomás, no por ello la doctrina cartesiana de la libertad es menos original, ya que supone el principio de la autonomía racional del hombre, principio que no puede hallarse en el tomismo.

Descartes ha abordado también el antiguo problema de la relación entre la libertad humana y la preordenación divina (*Princ. Phil.*, I, 40-41 ; *Carta a Isabel,* enero 1646, *Oeuvr.*, IV, 352 sigs.). Si la libertad humana es infaliblemente testimoniada por la experiencia interior, la preordenación divina es una verdad evidente, ya que no se puede concebir la omnipotencia de Dios como limitada o deficiente en ninguna parte del mundo y, por tanto, tampoco en el hombre. En los *Principios de filosofía* Descartes se limita a mantener los dos pilares del problema, aduciendo, como justificación de su aparente irreconciliabilidad la limitación de la mente humana. En la *Carta a la Reina Isabel* intenta, en cambio, una solución. Si un rey que ha prohibido los duelos obra de manera que por alguna razón dos gentilhombres de su reino que se odian a muerte, puedan encontrarse, sabe que se batirán y contravendrán su prohibición; pero ni este su conocimiento, ni la voluntad que él ha tenido de nacer que se encuentren, harán que no sea voluntario y libre el acto de los dos nobles, que podrán, por tanto, ser castigados justamente. Ahora bien, Dios, por su presciencia y potencia infinitas, conoce todas las inclinaciones de nuestra voluntad; más aún, El mismo las ha creado, y El mismo crea y determina las circunstancias y ocasiones que favorecerán o no estas inclinaciones. Pero no por esto ha querido obligarnos a obrar de una manera determinada. Es necesario distinguir en El "una voluntad absoluta e independiente por la cual quiere que todas las cosas sucedan como suceden; y una voluntad relativa que se refiere al mérito o al dem'érito de los hombres, por la cual quiere que se obedezca a sus leyes". Esta solución (o pseudosolución) cartesiana se ha acercado a la *ciencia media,* con la cual, según Molina (§ 373), Dios prevé infaliblemente las acciones de los hombres aun sin determinarlas. En realidad, se trata de la solución tomista que volverá a encontrarse también, con alguna variante de lenguaje, en Leibniz *(Teodicea,* 165).

En el *Discurso del Método,* después de haber expuesto la moral provisional, Descartes insiste en la importancia que tiene para el hombre la elección de la ocupación que ha de seguir en la vida. El mismo declara haber escogido deliberadamente la de científico, después de haber considerado a fondo las varias ocupaciones de los hombres. "Había experimentado tan grandes satisfacciones, dice (*Disc.*, III), desde que había empezado a servirme de este método, que no creía pudiera experimentar otras más dulces ni más inocentes en esta vida; y descubriendo todos los días alguna verdad que me parecía bastante importante y comúnmente ignorada por los demás hombres, la satisfacción que sacaba de ello llenaba de tal manera mi espíritu, que nada de lo demás me importaba." Con todo, al fin del mismo *Discurso,* Descartes se muestra consciente de los límites de sus posibilidades, debido, sobre todo, a la brevedad de la vida y a la falta de un número suficiente de experimentos. Descartes partió de principios generalísimos para explicar los fenómenos particulares de la naturaleza; pero reconoce que tos fenómenos, la mayoría de las veces, pueden explicarse de distintas maneras, partiendo del fundamento de los mismos principios; y cuál de estas maneras sea la verdadera es cosa que sólo el experimento puede decidir. La posibilidad de hacer experimentos es, pues, el límite de la explicación científica. "Veo claramente, dice (*Ibid.*, VI), el camino que hay que seguir; pero veo también que los experimentos necesarios para este fin son tales y tantos, que ni mis manos ni mis riquezas, aunque tuviese mil veces más, podrían bastar para todos; y deberé contentarme con progresar en el conocimiento de la naturaleza de un modo limitado a las experiencias que podré hacer." El experimento es, pues, para Descartes, la confirmación de una doctrina científica más bien que su punto de partida. En esto su método difiere del de Galileo, que se atiene estrechamente a los resultados de la experiencia. El desarrollo ulterior de la ciencia debía ser más conforme al método de Galileo que al de Descartes. Pero la ob'ra de Descartes, por un lado, abría las más amplias perspectivas a la explicación mecánica del mundo natural; por otro, establecía, con el principio de la subjetividad racional del hombre, el primero y fundamental supuesto del pensamiento moderno.

**BIBLIOGRAFÍA**

**§ 395. La edición fundamental de las obras de Descartes, es la de Adam y Tannery, *Oeuvres*, 12 vols., París, 1897-1910. El vol. 12.º es una monografía completa de Charles Adam sobre la vida y las obras de Descartes. De las ediciones parciales es fundamental solamente la del *Discours de la méthode* de Etienne Gilson, por su riquísimo comentario histórico (2.ª edic., París, 1939). Está en curso de Publicación la colección completa de las *Cartas* bajo el cuidado de Adam y Milhaud, 6 vols., 1936-1956. Entre las trad. ital.: *Discorso del metodo e Meditazioni filosofiche*, trad. Tilgher, Bari, 1949; *Le passioni dell'anima*, trad. Cairola, Turín, 1951; *Le passione dell'anima e Lettere sulla morale*, trad. Garin, Bari, 1954; *// mondo,* trad. Cantelli, Turín, 1960, *L'uomo,* trad. Cantelli, Turín, 1960.**

**§ 396. Sobre la función central que la idea de la unidad de las ciencias tiene en el cartesianismo, Cassirer, *Descartes,* Estocolmo, 1939, pp. 39 sigs. Sobre Descartes lector de Montaigne, Brunschvigg, D. *et Pascal lecteurs de Montaigne,* Neuchatel, 1945.**

**§ 397. Sobre el mètodo, y, en general, sobre los temas fundamentales de la filosofía cartesiana: R. Galli, *Studi cartesiani,* Turín, 1943; y las siguientes monografías: K. Fischer, *Geschichte der Neuern Philosophie,* I, 5.ª edic., Heidelberg, 1912; Liard, *Descartes,* París, 2.ª edic., 1903; Hamelin, *Le systeme de D.,* París, 1911; Gibson, *The philosophyof D.,*Londres, 1932; Olgiati, *Cartesio,* Milán, 1934; Keeling, *Descartes,* Londres, 1934; Laporte, *Le rationalisme de D.,* París, 1945; M. Guéroult, *D. selon l'ordre des raisons, 2* vols., París, 1953; N. Chombky, *Cartesian Linguistics,* Nueva York, 1966.**

§ 398. Que el *cogito* sea un razonamiento es tesis que defendieron, además de algunos contemporáneos de Descartes (por ejemplo, Gassendi, *Objeciones),* Hamelin, obra citada, pp. 131-135; y Galli, ob. cit., pp. 95 sigs. Sobre los precedentes históricos del *cogito*: Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, doncje suis",* París, 1920; y Gilson, edición cit del *Discurso,* pp. 294 sigs.

§ 399. Sobre las pruebas de la existencia de Dios: Koyre, *Essai sur l'idèe de Dieu et sur les preuves de son existence chez Descartes,* París, 1922.

§ 400. Sobre las doctrinas científicas de Descartes: G. Milhaud, *Descartes Savant,* París, 1922; y los artículos de Loria y Dreyfus-Le Foyer, en *Etudes sur D.,* fascículo de la "Revue de Métaphi. et de Morale", en el tercer centenario del *Discurso,* París, 1937; P. Mony, *Le développement de la physique cartésienne,* París, 1934; R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* París, 1943.

§ 401. Sobre la moral cartesiana: Boutroux, *Etudes d'Histoire de la phil.,* París, 1891; A. Espinas, D. *et la morale, 2* vols., París, 1925; J. Segond, *La sagesse cartésienne et l'ideai de la science,* París, 1932; P. Mesnard, *Essai sur ¡a morale de D.,* París, 1936; Gouhier, D. *et la vie morale,* en los *Etudes* cit., pp. 165 sigs. Sobre el pensamiento religioso: Gouhier, *La pensée religeuse de D.,* París, 1924; J. Russier, *Sagesse cartésienne et religión,* París, 1958. Sobre el concepto de libertad: Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie,* París, 1913. La oscilación de Descanes en su doctrina de la libertad afirmada por Gilson, ha sido después admitida por casi todos los historiadores contemporáneos (Gouhier, Gibson, Keelinger, Olgiati); y por Laberthonnière, *Etudes sur D.,* París, 1935. Defiende la unidad de la doctrina cartesiana S. Laporte, *La liberté selon D.,* en *Etudes,* cit. pp. 102 sigs. Sobre la bibliografía cartesiana: J. Boorskh, *Etat présent des études sur D.,* París, 1937; G. Lewis, en "Revue Philosophique", Abrü-Junio, 1951.

CAPITULO n

# HOBBES

## 402. VIDA Y OBRAS

La verdadera antítesis de Descartes, desde el punto de vista sensista y materialista, está constituida por Hobbes.

La filosofía de Hobbes representa, con relación a la de Descartes, la otra gran alternativa en la que desembocó la elaboración del concepto de razón en el siglo XVII. Y esto no sólo porque la de Hobbes esta vinculada a supuestos materialistas y nominalistas, a diferencia de la de Descartes ligada a una metafísica espiritualista, sino también, y sobre todo, porque descubre en la razón una técnica distinta u opuesta en muchos aspectos a la que Descartes había reconocido en ella.

Thomas Hobbes nació en \\estport el 5 de abril de 1588. Hizo sus estudios universitarios, que lo dejaron muy desilusionado, en la Magdalen Hall de Oxford, dedicándose luego a lecturas y estudios literarios, apasionándose especialmente por Tucídides, del que hizo una traducción (publicada en 1629). Pero la formación de Hobbes se debía, más que nada, a los contactos con el ambiente cultural europeo, establecidos por él durante sus viajes y permanencia en el continente. Fueron ocasión de estos viajes, en primer lugar, sus estancias como tutor de un joven conde (William Cavendish) y de su hijo, y luego los acontecimientos políticos que, durante cierto tiempo, le hicieron poco segura su permanencia en Inglaterra. En 1640 distribuyó entre sus amigos *Los elementos de legislación natural y política*, en los cuales defendía la teoría de la indivisibilidad del poder soberano sin derecho divino. Por temor a las reacciones negativas de su escrito, abandonó Inglaterra y se estableció en París donde permaneció hasta 1651. Allí entró en contacto con el padre Mersenne por cuyo medio hizo llegar a Descartes sus *Objeciones* a las *Meditaciones.* Ya en sus viajes anteriores se había apasionado por la geometría de Euclides, en la que veía el modelo mismo de la ciencia y había entablado amistad con Galileo en 1636. En París se hizo también amigo de Gassendi y frecuentó los ambientes libertinos franceses.

El año 1642 publicó en París el *De che* que debería haber sido la última parte de un sistema filosófico que había comenzado a elaborar en 1637. En 1651, después de la publicación de *Leviathan, o sea, la materia, la forma y el poder de un estado eclesiástico y civil,* regresó a Inglaterra, donde publicó el año 1655 el *De corpore* y el 1658 el *De homine*; *dos* obras que, juntamente con el *De cive*, constituían la trilogía de su sistema. Los últimos años de su

vida los tuvo ocupados en diversas polémicas, más bien infructuosas, una de ellas de naturaleza teológica con el obispo Bramhall y otras sobre asuntos matemáticos y científicos, a los que Hobbes se había dedicado por una valoración optimista de su competencia. Murió en Londres el 4 de diciembre de 1679, a los 91 años.

### 40?. EL OBJETIVO DE LA FILOSOFÍA

La filosofía de Hobbes se inspira manifiestamente en un propósito práctico-político. Su fin es poner los fundamentos de una comunidad ordenada y pacífica y de un gobierno iluminado y autónomo. En el capítulo 46° del *Leviathán*, titulado "Sobre la oscuridad que deriva de la filosofía vana y de las tradiciones fabulosas", Hobbes defiende la exigencia de que el filósofo civil adopte como punto de partida suyo una filosofía racional, en lugar de la vieja metafísica "fabulosa", mostrando las peligrosas consecuencias que tal metafísica, con su doctrina de las "esencias abstractas" o "formas sustanciales", tiene en el terreno político, además de en el científico. Dicha metafísica, que lleva a considerar la virtud y por ende la obediencia política como "infusa en el hombre" o "derramada ' en él por el cielo, hace problemática la obediencia a la ley y coloca a los sacerdotes que administran esta infusión por encima del magistrado civil. Además, tiende a extender la fuerza de la ley, que es sólo "una norma de acción" a los pensamientos y a las conciencias de los hombres y a *inquirir* sobre sus intenciones, no obstante la conformidad de sus palabras y de sus acciones con la ley. Ahora bien, "forzar a alguien a acusarse a sí mismo de ciertas opiniones cuando sus acciones no están prohibidas por la ley es contrario a la ley de naturaleza". Además, querer imponer a pueblos diversos, no sólo la ley civil, sino también una determinada ley religiosa equivale a "eliminar una libertad legítima, lo cual es contrario a la doctrina del gobierno civil". En otros términos, la metafísica tradicional es, según Hobbes, contraria a la libertad de conciencia y a la tolerancia, que son por el contrario condiciones de la comunidad civil.

El filósofo que investiga los fundamentos de esta comunidad no puede hacer más que comenzar por una filosofía que se funde únicamente en la razón: en el sentido de que excluya los errores, la revelación sobrenatural, la autoridad de los libros, para dirigirse únicamente a la naturaleza.

Desde este punto de vista, Hobbes define la filosofía como "el conocimiento, adquirido por el raciocinio, que va del modo cómo una cosa se engendra a las propiedades de la cosa, o de estas propiedades a algún modo posible de engendrarse la cosa; y que tiene por fin producir, en los límites en que la materia y la forma humana lo permiten, efectos que sean exigidos por la vida humana" (*Lev.*, 46; *De corp.*, I, § 2).

Una filosofía así entendida coincide naturalmente con la ciencia, y también con la conciencia tal como la había entendido Bacon, es decir, dirigida a aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza *(De cive, í,* 5, 6). Sin embargo, al igual que Bacon, Hobbes no niega que haya una *Philosophia prima* "de la que tenga que depender cualquier otra filosofía"; pero atribuye a esta filosofía el cometido de "limitar los significados de

aquellos apelativos o nombres que son los más universales de todos, limitaciones que sirven para evitar ambigüedades y equívocos en el raciocinio y se les llama comúnmente definiciones: tales como las definiciones de cuerpo, tiempo, lugar, materia, forma, esencia, sujeto, sustancia, accidente, fuerza, acto, finito, infinito, cantidad, cualidad, movimiento, acción, pasión y todas las demás cosas necesarias para explicar las concepciones del hombre que conciernen a la naturaleza y a la generación de los cuerpos" (*Lev.*, 46). Por consiguiente, la filosofía prima no tiene por objeto un mundo de "formas" o de "esencias" que estén más allá de las apariencias sensibles o corpóreas de las cosas, sino que sólo tiene como objeto los términos que pueden utilizarse en la descripción de las apariencias sensibles, para evitar ambigüedades o errores de razonamiento, y no hace sino proporcionar el *aparato conceptual* de la investigación natural.

Por otra parte, esta investigación es la única posible para la razón humana porque es la única que versa sobre la realidad accesible al hombre. Según Hobbes, *sólo existen los cuerpos*: por lo tanto, todo conocimiento es conocimiento de cuerpos. La metafísica materialista le sirve a Hobbes para limitar estrechamente a la naturaleza, y a la obra del hombre en la naturaleza, el dominio del conocimiento humano.

## 404. LA NATURALEZA DE LA RAZÓN

El punto focal de la filosofía de Hobbes es su concepto de la razón. Para Hobbes, como para Descartes, la razón es el atributo propio del hombre; pero para Hobbes, a diferencia de Descartes, la razón no es la manifestación de una substancia que sólo posee el hombre sino una función que, a niveles inferiores, la poseen también los animales. Esta función es substancialmente la de la *previsión*. También los animales participan de esta función que les permite regular su conducta con miras a cierto deseo o propósito: por lo que también los animales son capaces de lo que Hobbes llama "experiencia" o "prudencia", es decir, una cierta "presunción del futuro adquirida mediante la experiencia del pasado". Pero, en el hombre, esta posibilidad de previsión que es a un mismo tiempo y en una misma medida, posibilidad de *control* de los acontecimientos futuros, tiene un grado mucho más elevado. En efecto, los hombres no sólo son capaces de buscar las causas o los medios que pueden producir en el futuro un efecto imaginado —cosa que también las bestias saben hacer— sino que también son capaces de buscar todos los efectos posibles que pueden ser producidos por una cosa cualquiera o, en otros términos, de prever y proyectar a largo plazo su conducta y el logro de sus fines (*Lev.*, 3). Esta capacidad sólo puede darse en los hombres.

Ahora bien, para ella se necesita el *lenguaje*, esto es, el uso arbitrario o convencional de los signos. Un signo es, en general, "el antecedente evidente del consiguiente o, a la inversa, el consiguiente del antecedente cuando antes se han observado consecuencias semejantes" (*Ibid*, 3). Los signos, en cuanto tales, son naturales y no constituyen lenguaje: son, más bien, medios con los que el animal (y el mismo hombre en cuanto animal) induce a su semejante a un determinado comportamiento, por ejemplo, a comer o a huir, al canto o al amor, etc. Los signos se convierten en *palabras* sólo cuando son

instituidos a voluntad para significar los conceptos de las cosas que se piensan. En este sentido, Hobbes define el lenguaje como "un conjunto de vocablos establecidos a voluntad para significar una serie de conceptos de las cosas que se piensan". Y en este sentido la función del entendimiento se identifica con el lenguaje, pudiendo afirmarse que los demás animales carecen de entendimiento. "Él entendimiento, dice Hobbes, es una especie de imaginación que nace del significado de las palabras instituido a voluntad" *(De hom.*, 10, § 1). La facultad racional del hombre se identifica con la posibilidad de crear signos artificiales, o sea, palabras. Según Hobbes, un hombre que careciera de lenguaje, colocado ante la figura de un triángulo, podría darse cuenta de que los ángulos internos del mismo son iguales a dos rectos; pero colocado ante otro triángulo, debería comenzar de nuevo, ya que su raciocinio nunca iría más allá del caso particular. En cambio, la palabra "triángulo" permite, con su significado, la generalización de que "todo triángulo tiene los ángulos internos iguales a dos rectos", permitiendo pasar de lo que es verdad *aquí y ahora* a lo que es verdad en *todos* los tiempos y lugares (*Lev.*, 4). En este sentido Hobbes afirma que "la facultad de razonar es una consecuencia del uso del lenguaje" (*Ibid.*, 46); de modo que la definición que algunos filósofos dan hoy del hombre como *animal symbolicum* expresa bien el punto de vista de Hobbes.

Pero una facultad de razonar que consista esencialmente en el uso de signos artificiales o convencionales, tiene caracteres particulares. Su actividad específica es el *cálculo.* Dice Hobbes: "Por razonamiento (*ratiotinatio*) entiendo el cálculo. El cálculo consiste en reunir varias cosas para hacer de ellas una suma o en restar una cosa de otra para conocer el resto. Razonar es lo mismo que sumar y restar; y si quisiera añadir a estas operaciones las de multiplicar y dividir no estaría de acuerdo porque la multiplicación es lo mismo que la adición de partes iguales y la división es lo mismo que la resta de partes iguales tantas veces como sea posible. Por lo tanto, todo procedimiento de raciocinio se reduce a dos operaciones mentales, la adición y la sustracción" *(De corp.*, 1, § 2).

En consecuencia, estas operaciones no conciernen solamente a los números. "Así como los aritméticos enseñan a sumar y restar números, así también los geómetras enseñan a sumar y restar lineas, figuras sólidas superficiales, ángulos, proporciones, tiempos, velocidades, fuerzas y otras cosas semejantes; los lógicos enseñan lo mismo a propósito de las consecuencias de las palabras, uniendo dos nombres para hacer una afirmación y dos afirmaciones para hacer un silogismo y muchos silogismos para hacer una demostración; y de la suma o conclusión de un silogismo sustraen ellos una proposición para encontrar otra. Los escritores de política suman pactos para hallar los deberes de los hombres y los abogados leyes y hechos para encontrar el derecho y lo torcido en las acciones de los particulares. En resumen, en todo campo donde haya cabida para la adición y sustracción, hay también lugar para la razón, y donde estas operaciones no tienen cabida, la razón no tiene nada que hacer" (*Lev.*, 5).

Desde este punto de vista, la única forma lingüística de que la razón, y por tanto la filosofía, puede hacer uso es la que "consiste en la adición o sustracción de los nombres: es decir, la *proposición* o *enunciado.* Hobbes define la proposición como "el discurso que consta de dos nombres unidos,

discurso con el cual el que habla entiende que el segundo nombre es nombre de la misma cosa de la que es nombre el primero"; de modo que, cuando se dice "el hombre es animal" se entiende que el nombre "animal" pertenece a la misma cosa a la que pertenece el nombre "hombre" o, lo que es lo mismo, que el nombre "hombre" está contenido en el segundo nombre "animal" (*De corp.*, 3, § 2). Esta teoría de la proposición es sustancialmente la de la lógica nominalista y, en particular, la de Ockham: los dos nombres, unidos en la proposición, *están en lugar de* la misma cosa. La conexión entre tres proposiciones constituye el silogismo; en este aspecto, la propensión nominalista de la lógica de Hobbes se revela en la reducción del silogismo categórico al hipotético. Así, el silogismo categórico "Todo hombre es animal, Todo animal es cuerpo, Todo nombre es cuerpo" tendría la misma fuerza que el silogismo hipotético "Si algo es hombre, es también animal; Si algo es animal, es también cuerpo; Si algo es hombre, es también cuerpo" (*Ibid.*, 4, § 13).

Entendida como facultad de calcular, la razón no es ni infalible ni innata: es una habilidad que se consigue con el ejercicio y que consiste, en primer lugar, en imponer los nombres y, en segundo lugar, en poseer un método para proceder de los elementos, que son precisamente los nombres, a las aserciones obtenidas uniéndolos unos con otros, en los silogismos, que son las conexiones de una aserción con otra, hasta llegar al conocimiento de *todas* las consecuencias de los nombres que pertenecen al sujeto en cuestión: conocimiento que los hombres llaman ciencia (*Lev.*, 5). Por lo cual, según Hobbes, la ciencia es, no ya conocimiento de hechos que, en cambio, son objeto de los sentidos y de la memoria, sino conocimiento de las *consecuencias y* de la dependencia causal de un hecho de otro. El conocimiento de esta dependencia, basado en el principio de causas semejantes, produce efectos semejantes, pone a los hombres en situación de prever la sucesión de los hechos y orientar este acontecimiento en beneficio propio.

## 405. LA CIENCIA

Según Hobbes, ciencia y filosofía coinciden perfectamente y coinciden incluso en aquella parte de la filosofía que se llama "filosofía prima" y que considera los conceptos fundamentales, comunes a toda ciencia. El único objeto de la ciencia y de la filosofía es la *generación* (*generatio*), es decir, el proceso causal de donde toman origen las cosas. Hobbes interpreta el concepto tradicional de la ciencia como conocimiento de las causas en sentido restrictivo, o sea, como conocimiento de las causas *generatrices,* de las causas que pueden producir la cosa considerada. Dado este sentido estricto, se debe excluir del ámbito de la ciencia (y de la filosofía) la teología, ya que no se puede aducir con certeza la causa generatriz de Dios; y también se debe excluir de la misma la doctrina de los ángeles y, en general, de las cosas incorpóreas que no tienen generación. Estas exclusiones se fundan en el principio de que "donde no hay generación, tampoco hay filosofía" (*De corp.*, 1, § 8). Por otro motivo fundamental, o sea, porque no tienen carácter de raciocinio, se excluyen también de la ciencia: la historia

tanto naturai como política que, aunque muy útil para la filosofía, es conocimiento que depende de la experiencia o de la autoridad, pero no del razonamiento; toda doctrina que nazca de una inspiración o revelación divina, porque no es adquirida con la razón; la doctrina del culto divino, que depende de la autoridad de la iglesia y pertenece a la fe y no a la ciencia, y, finalmente, todas aquellas doctrinas falsas o que no están bien fundadas, como, por ejemplo, la astrología y, en general, las actividades adivinatorias (*Ibid.*, 1, § 8).

La concatenación de las proposiciones en el discurso científico expresa, según Hobbes, la conexión causal por la cual de una causa determinada se genera un efecto determinado. Hobbes llama a este tipo de demostración, *demostración a priori y* afirma que la misma es posible para los hombres sólo para aquellos objetos cuya generación dependa del arbitrio de los mismos hombres *(De hom.*, 10, § 4). En este sentido, son demostrables los teoremas de la geometría que conciernen a la cantidad. "En efecto, dice Hobbes, las causas de las propiedades de cada una de las figuras geométricas son inherentes a aquellas líneas trazadas por nosotros mismos y la génesis de las figuras mismas depende sólo de nuestro arbitrio; de modo que no necesitamos para conocer la propiedad de una figura sino considerar todo lo consiguiente a la construcción que hacemos al dibujarla. Precisamente porque somos nosotros mismos los que creamos las figuras, hay una geometría y ésta es demostrable" (*Ibid.*, 10, § 5).

También son susceptibles de demostraciones *a priori* la política y la ética, es decir, la ciencia de lo justo y lo injusto, de lo equitativo y de lo inicuo: en efecto, sus principios, los conceptos de lo justo y de lo equitativo y sus contrarios, se conocen porque nosotros mismos creamos las causas de la justicia, esto es, las leyes y las convenciones (*Ibid.*). En todos estos casos, podemos formular o aceptamos por convención *la definición de la causa* generatriz, dado que esta causa generatriz es una operación propia nuestra; y de esta definición propuesta como principio deducimos los efectos engendrados por aquella causa.

Ahora bien, para las cosas naturales, producidas por Dios y no por nosotros, semejantes demostraciones *a priori* no son posibles. Solamente son posibles demostraciones *a posteriori* que se remontan de los efectos, es decir, de los *fenómenos* a las causas que pueden haberlos engendrado. En este caso, nuestras conclusiones no son necesarias sino sólo probables porque un mismo efecto puede haber sido producido de modos muy distintos *(De corp., 25,* § 1). Según Hobbes, la física es ciencia demostrativa en este sentido del término. Sin embargo, necesita de la matemática ya que su concepto fundamental es el de movimiento y el movimiento no se puede entender sin el concepto de cantidad que es propio de la matemática. Pero en cuanto se sirve de la matemática, viene a ser susceptible de demostraciones *a priori y* puede ser llamada, matemática mixta, en comparación con la matemática pura que se ocupa de la cantidad en abstracto y no necesita de la consideración de otras cualidades. Las partes de la física como la astronomía, la música, se diferencian entre sí según la variedad de las especies y de las partes del universo *(De hom.*, 10, § 5).

## 406. EL CUERPO

Como ya se ha visto, la tesis fundamental de Hobbes es que la razón puede ejercerse solamente con respecto a objetos generables porque su Función es la de determinar las causas generatrices de los objetos. La consecuencia inmediata de esta tesis es que, cuando no se trata de objetos engendrables, la razón no tiene posibilidades de ejercerse y, consecuentemente, en este caso no hay ni ciencia ni filosofía. Ahora bien, los únicos objetos generables son los cuerpos, es decir, los objetos extensos o materiales, por lo que según Hobbes *los cuerpos son los únicos objetos posibles de la razón.*

En esta última tesis consiste el materialismo de Hobbes. Este materialismo es, más bien, un empeño ontológico que una doctrina de naturaleza metafísica. Hobbes no afirma que fuera de la materia no hay nada y que la causalidad de la materia es la única posible: en efecto, reconoce la causalidad de Dios aun negando (como veremos) que Dios sea el mundo o el alma del mundo; pero afirma que los poderes de la razón humana sólo se extienden a la materia y que, por lo tanto, lo que no es materia cae fuera de las posibilidades de investigación de la filosofía y de la ciencia.

Desde este punto de vista el cuerpo es el único *sujeto* (*subjectum*) del que se puede hablar y del que se pueden considerar las propiedades e indagar su génesis. Hobbes revive de lleno una de las tesis fundamentales de los antiguos estoicos: que sólo el cuerpo existe *porque* sólo el cuerpo puede hacer o padecer una acción *(Diog. L.*, VII, 56). La palabra "incorpóreo", dice Hobbes, carece de sentido y, aunque se refiera a Dios, no expresa nada como no sea la piadosa intención de honrarlo con un atributo honorífico que aleje de el la materialidad de los cuerpos visibles (*Lev.*, 12). En la polémica con el obispo Bramhall, Hobbes llega a decir que afirmar que Dios es incorpóreo equivale a asegurar que no existe *(Works,* IV, p. 305).

Y por eso, ciertamente, no es incorpóreo el espíritu o el entendimiento del hombre. A este propósito es muy significativa la crítica que Hobbes hace del *cogito ergo sum* de Descartes. Según Hobbes, de "yo pienso" se sigue ciertamente yo soy", porque lo que piensa no puede ser nada: Pero cuando Descartes añade que lo que piensa es "un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón" es como si dijese "yo estoy paseando, por lo tanto soy un paseo". En otros términos, Descartes identifica la cosa inteligente con la intelección que es el acto; mientras, según Hobbes, "todos los filósofos distinguen el sujeto de sus facultades y de sus actos, es decir, de sus propiedades y de sus esencias; ya que una cosa es *lo que es y* otra cosa es su *esencia"* (*Troisièmes objections*, II). Si se hace esta distinción, puede muy bien ocurrir que la cosa que piensa, o sea, el sujeto del espíritu, de la razón o del entendimiento, sea algo *corpóreo*; *y debe* ser algo corpóreo, porque "todos los actos parecen poder ser entendidos sólo bajo una razón corpórea o bajo una razón de materia (*Ibid.*, II). Lo cual quiere decir que todos los actos y todas las esencias pueden ser explicadas racionalmente, según Hobbes, sólo mediante un proceso genético que termina en un cuerpo. En consecuencia, Hobbes refiera al cuerpo todas las categorías ontológicas. En

cuanto que es extenso, el cuerpo se llama así; en cuanto que es independiente de nuestro pensamiento se llama *subsistente por sí;* en cuanto que existe fuera de nosotros se llama *existente*; por último, en cuanto que parece estar por debajo del espacio imaginario que la razón concibe, se llama *supósito* o *sujeto.* Por lo tanto el cuerpo puede definirse como "todo lo que no dependiendo de nuestro pensamiento, coincide con alguna parte del espacio" *(De corp.,* 8, § 1). Por otro lado, el accidente es la facultad del cuerpo por medio de la cual imprime en nosotros su concepto" (*Ibid.*, *8,* § 2). Y el principal accidente del cuerpo es el *movimiento* con el cual se pueden explicar todas las generaciones de los cuerpos. Como los cuerpos pueden ser naturales y artificiales, la filosofía será *o filosofía natural* que tiene por objeto los cuerpos naturales, o *filosofía civil que* tiene por objeto los cuerpos *artificiales*, o sea, las sociedades humanas. Y como para conocer las propiedades de las sociedades humanas es necesario conocer preliminarmente las mentes, las emociones y las costumbres de los hombres, la filosofía civil se dividirá en dos partes, la primera de las cuales, la *ética,* tratará de estos argumentos y la segunda, la *política,* tratará de los deberes civiles (*Ibid.*, 1, § 9).

En cuanto a la teología, Hobbes la excluye (como ya se ha visto) del número de las disciplinas racionales. Sin embargo, esto no quiere decir que Dios sea un puro objeto de fe. Existe un trámite puramente racional mediante el cual Dios da a conocer al hombre su ley y este trámite es el "dictamen de la recta razón" *(De cive*, 15, § 3). Pero, por este dictamen se puede conocer sólo que Dios existe, que no puede ser identificado con el mundo ni con el alma del mundo y que tiene el gobierno del género humano además del gobierno del universo físico. También se puede conocer que no se le deben atribuir atributos finitos o que limiten de alguna manera su perfección, sino sólo atributos o nombres negativos (como infinito, eterno, incomprensible, etc.) o indefinidos (como bueno, justo, fuerte, etc.) con los cuales no se significa lo que él es, sino solamente se expresa admiración y obediencia hacia él (*Ibid.*, 15, § 14). En cuanto a lo demás, la misma noción de Dios pertenece al dominio de la fe, y la fe forma parte de la ley civil. "La religión, dice Hobbes, no es filosofía sino, en toda comunidad, es ley: por lo cual no se ha de discutir sino satisfacer" *(De hom.*, 14, § 4).

## 407. LOS CUERPOS NATURALES

Las partes de la filosofía natural susceptibles de demostración *a priori* son, según Hobbes, las que tratan de los conceptos de la lógica, los atributos comunes a todos los cuerpos y los atributos geométricos de los mismos cuerpos (movimiento y magnitud): o sea, respectivamente, la lógica, la filosofía prima y la geometría. En cambio, para Hobbes, la física es susceptible sólo de demostraciones *a posteriori*: por lo cual asume como punto de partida los *fenómenos* por medio de los cuales trata de remontarse a las causas posibles.

Para aislar los objetos de la filosofía prima, es decir, los atributos fundamentales comunes a todos los cuerpos naturales, Hobbes propone eliminar idealmente del universo todas las cosas percibidas y considerar sólo

las imágenes mentales que pueden también ser consideradas como las especies de las cosas externas. Si se efectúa esta operación ficticia, el primer concepto que se encuentra es el del *espacio,* pero vinculado como está a la misma noción general de algo que existe fuera del alma, por lo que se le puede definir como "la imagen (*phantasma*) de algo existente en cuanto existente" *(De corp.*, 7, § 2). El segundo concepto es el del tiempo, que Hobbes define en los mismos términos que Aristóteles (§ 79). Ni el espacio ni el tiempo ni el mundo mismo pueden llamarse infinitos. En este punto, Hobbes repite también las mismas doctrinas de Aristóteles. Tampoco se aparta mucho de la tradición aristotélico-escolástica o de las alternativas que esta tradición presenta, la doctrina que Hobbes da de los conceptos de causa y efecto, potencia y acto, identidad y diversidad, cantidad, analogía, figura, nociones de recta, curva y ángulo (*Ibid.*, 8-14). No obstante, se puede subrayar la interpretación *megárica* que Hobbes nos da del concepto de potencia, cuando afirma con Diodoro Crono que lo que no se verifica no es posible. "Es imposible el acto para cuya producción nunca habrá una potencia plena, pues siendo plena la potencia a la que concurre todo lo que se exige para la producción del acto, si la potencia nunca será plena, faltará siempre algo sin lo cual el acto no puede producirse; por lo cual nunca podrá ser producido y por tanto será un acto imposible" (*Ibid.*, 10, § 4). De esta interpretación de la potencia brota una tesis fundamental: la *necesidad de todo lo que acontece.* "El acto que es imposible que no sea, es un acto necesario; por lo tanto, cualquier acto futuro es necesariamente futuro ya que no debe ser imposible que sea futuro y porque, como ya se ha demostrado, todo acto posible se produce alguna vez. De tal manera que la proposición 'el futuro es futuro' no es menos necesaria que la proposición 'el hombre es hombre ' (*Ibid.*, 10, § 5).

La teoría del movimiento y de la magnitud, que constituye la tercera parte del *De corpore*, a la que Hobbes llama "geometría", siendo como es una especie de mecánica general, reproduce con variaciones insignificantes, concepciones comunes en la cultura científica del tiempo. La cuarta parte del mismo escrito es la física propiamente dicha: en ella Hobbes estudia las sensaciones y el movimiento de los animales, el orden astronómico, la luz, el calor, los colores, los meteoros, el sonido, los olores, los sabores y, por último, la gravedad: ésta la entiende Hobbes como la tendencia de los cuerpos pesados a moverse hacia el centro de la tierra, tendencia que atribuye él no a un "apetito" de los cuerpos sino a una fuerza determinada que ejerce la propia tierra (*Ibid.*, 30, § 2).

## 408. EL HOMBRE

Al considerar al hombre, Hobbes se vale de las mismas categorías que ha empleado para la consideración de las demás cosas naturales, o sea principalmente, las de *cuerpo y movimiento.* La sensación no es más que la imagen aparente del objeto corpóreo que la produce en los órganos de sentido. Tanto el, objeto como la sensación no son sino movimientos: en efecto, son movimientos las cualidades sensibles que están en el objeto y también son movimientos las sensaciones que producen tales cualidades en

el hombre. Por lo tanto, la sensación es un encuentro entre dos movimientos: el que va de la cosa al órgano de sentido y el que va del órgano de sentido a la cosa, que constituye la reacción al primero *(De corp.*, 25, § 2). Movimiento es también la imaginación que conserva las imágenes de los sentidos y que, por lo mismo, es una especie de inercia de los movimientos que se originan desde el exterior con la sensación (*Lev.*, *2).* Cuando en el hombre o en cualquier otra criatura dotada de imaginación se estimula la actividad de ésta con palabras o con otros signos, se tiene el *entendimiento* que por eso es común al hombre y a todas las bestias capaces (como, por ejemplo, el perro) de reaccionar a llamadas o reproches. En cambio, es peculiar del hombre un entendimiento capaz de formar series y conexiones de nombres, dando lugar a afirmaciones o negaciones y a las demás fórmulas lingüísticas, en las que consiste el cálculo o la razón (*Ibid.*, 2). Ya han sido vistos los caracteres de este entendimiento peculiar.

Lo mismo que las sensaciones, las *emociones* se originan también en los movimientos que proceden de los objetos externos. Así como la sensación consiste en la reacción del órgano a la acción del objeto, reacción que se dirige al exterior, así también la emoción consiste en una reacción análoga, pero que se dirige al interior del cuerpo que la experimenta *(De hom.*, 11, § 1 ). Por eso la fuerza de donde dependen todas las emociones es el *apetito* (o *instinto)* que mueve a buscar el placer y a huir del dolor. *Bien y mal* son los nombres que se dan respectivamente a los objetos de la apetición y a los de la aversión. Se llama bien lo que se desea, y mal lo que se odia; no se desea algo porque es un bien ni se le odia porque es un mal, sino que por el contrario, se llama bien a algo porque se le desea y mal porque se le odia. Así, pues, el bien y el mal son relativos a las personas, a los lugares, a los tiempos. "La naturaleza del bien y del mal sigue a la *sintijia* [= circunstancia]" (*Ibid.*, 11, § 4), dice Hobbes.

Apetición y aversión no están en poder del hombre porque se determinan directamente por los objetos externos. El hambre, la sed, los deseos en general, no son voluntarios. El que desea alguna cosa, puede ciertamente *actuar* libremente, pero no puede menos de desear lo que desea (*Ibid.*, 11, § 2). La voluntad misma no es sino un deseo y, como todos los deseos, está determinada necesariamente por las cosas. Cuando en la mente del hombre alternan deseos diversos y opuestos, esperanzas y temores, y se presentan las consecuencias buenas o malas de una acción posible, se produce aquel estado que se llama *de deliberación; y* el término de la deliberación, o sea, "el apetito o la aversión última a la que sigue inmediatamente la acción o la omisión de la acción" es lo que se llama voluntad (*Lev.*, 6). La voluntad pone fin temporalmente a las dudas, a las vacilaciones, a las incertidumbres del hombre; pero éstas renacen al instante porque el hombre no puede alcanzar un estado definitivo de tranquilidad y de descanso. Por eso no existe, según Hobbes, un *sumo* bien o un fin *último* en la presente vida del hombre. Un fin último tendría que ser tal que, después de él, ningún otro podría ser deseado. Pero como el deseo acompaña necesariamente a la sensibilidad, el hombre que hubiera alcanzado el fin último no sólo no desearía ya nada más sino que tampoco sentiría nada más y, por lo tanto, ya no viviría realmente. "El bien máximo de todos los bienes, dice Hobbes, es avanzar sin impedimento hacia fines siempre nuevos. El goce mismo de lo

que se ha deseado es un deseo, esto es, el movimiento del ánimo que goza a través de las partes de la cosa de que disfruta. La vida es un movimiento perpetuo que cuando no puede avanzar en línea recta se transforma en movimiento circular" (*De hom.*, 11, § 15).

Con este análisis, Hobbes pretende explicar el *mecanismo* de la naturaleza humana. Como ya queda dicho, en este mecanismo no hay sitio para la libertad. Hobbes entiende la libertad como "la ausencia de todos los impedimentos para la acción que no están contenidos en la naturaleza ni en la cualidad intrínseca del agente". Esta definición reduce la libertad a la libertad de acción, que existe cuando la voluntad no está impedida en sus manifestaciones exteriores, pero niega la libertad del querer. Cuando un hombre tiene apetito o voluntad de alguna cosa de la que en el instante anterior no tenia ni apetito ni voluntad, la causa de su voluntad no es la voluntad misma, sino algo distinto, que no depende de él. Por lo tanto, la misma voluntad *es* causada necesariamente por otras cosas: en cuanto tienen causas necesarias, las acciones humanas son necesitadas *(Works,* IV, p. 264). Hobbes, que ha defendido el determinismo en su polémica con el obispo Bramhall, insiste en el hecho de que la voluntad se ve necesitada intrínsecamente por las causas y por los motivos que le son inherentes, motivos que en ultimo análisis se deben a la totalidad de la naturaleza, ya que todos los actos del espíritu humano (incluida la deliberación y la voluntad) son movimientos en conexión con los movimientos de los objetos externos. "Difícilmente existe una razón, aunque parezca casual, que no haya sido producida por todo lo que existe en la naturaleza" (*Ibid.*, *p.* 267).

Hobbes trata de fundar los principios de la sociedad civil sobre el mecanismo de la naturaleza humana. Sólo insertándose en este mecanismo resulta posible conducir al hombre a una coexistencia ordenada. Hobbes se propone la construcción de una *geometría* de la política, esto es, de una ciencia de la sociedad humana que tenga la misma objetividad y necesidad que la geometría. Y afirma: " Si se conocieran las reglas de las acciones humanas con certeza igual a aquella con que se conocen las reglas de las magnitudes en geometría, la ambición y la avidez (cuya fuerza se basa en las opiniones falsas que el vulgo tiene de los conceptos de derecho y de torcido) serían impotentes y la humanidad disfrutaría de un período de paz tan constante que parecería que ya no habría que luchar más sino por razones de territorio, es decir, por la multiplicación de los hombres ' *(De cive,* dedicatoria). Hobbes cree que ha llegado a la posesión de las nociones indispensables para la construcción de una geometría política y, por ello, procede con confianza a esta construcción.

## 409. EL ESTADO DE GUERRA Y EL DERECHO NATURAL

Dos son, en opinión de Hobbes, "los postulados ciertísimos de la naturaleza humana ' de los cuales procede toda la ciencia política: 1) la *avidez natural* (*cupiditas naturalis*) por la que cada uno pretende gozar él solo de los bienes comunes; 2) la *razón natural* (*ratio naturalis)* por la cual cada uno huye de la muerte violenta como del peor de los males naturales *(De cive,* dedicatoria).

El primero de estos postulados excluye que el hombre sea por naturaleza un "animal político". Hobbes no niega, a este propósito, que los hombres necesiten unos de otros ("Los niños necesitan la ayuda ajena para vivir, los adultos para vivir bien", dice); pero niega que los hombres tengan por naturaleza un instinto que les mueva a la benevolencia y a la concordia recíprocas. El objetivo polémico de su crítica de la antigua definición del hombre como animal político es, probablemente, la interpretación que de la misma había dado Grocio: según ella, aunque los hombres no obtuvieran ninguna ventaja de vivir en común, deberían aceptarlo de todas maneras como una exigencia de su razón natural (§ 348). En otros términos, lo que Hobbes niega es la existencia de un *amor natural* del hombre hacia su semejante. "Si los hombres llegan a un acuerdo para comerciar, dice, cada uno se interesa no por el socio sino por su propio haber. Si por deber de oficio, nace una amistad formal que es más bien temor recíproco que amor, tal vez surja de ella una facción, pero nunca la benevolencia. Si se asocian por pasatiempo o para diversión, cada uno se complace sobre todo de lo que excita la risa para sentirse superior (como ocurre en la naturaleza del ridículo) en comparación con la fealdad o la enfermedad ajena" (*Ibid.*, I, 2). En suma, "toda asociación espontánea nace o de la necesidad recíproca o de la ambición, pero nunca del amor o de la benevolencia hacia los demás". En consecuencia, para Hobbes no es esta benevolencia el origen de las sociedades más grandes y duraderas, sino sólo el temor recíproco.

La causa de este temor es, en primer lugar, la igualdad de naturaleza entre los hombres, por la cual todos desean la misma cosa, o sea, el uso exclusivo de los bienes comunes. En segundo lugar, es la voluntad de dañarse mutuamente e incluso el antagonismo que deriva del contraste de las opiniones y de la insuficiencia del bien. El derecho de todos sobre todo, que es inherente a la igualdad natural, y la voluntad igualmente natural de perjudicarse mutuamente obran de tal manera que el estado de naturaleza sea un estado de *güeña* incesante de todos contra todos. En este estado, no hay nada justo: la noción de lo derecho y lo torcido, de la justicia y de la injusticia, nace donde hay una ley y la ley nace donde hay un poder común: donde no hay ni ley ni poder falta la posibilidad de la distinción entre lo justo y fo injusto. Cada uno tiene *derecho* sobre todo, incluida la vida de los demás (*Ibid.*, 1, § 14; *Lev.*, 13). Naturalmente, este "derecho" nada tiene que ver con la *ley* de naturaleza: ésta, como veremos, consiste más bien en la eliminación o, por lo menos, en la limitación radical del mismo. Es más bien un instinto natural insuprimible ya que, observa Hobbes, "cada uno es movido a desear- lo que es bueno para él y a huir de lo que es malo para él, pero sobre todo, a huir del mayor de todos los males naturales que es la muerte; y esto con una necesidad de naturaleza no menor que aquella con que la piedra desciende hacia abajo" (*De cive*, I, § 7). Pero este instinto natural no es, dadas las circunstancias, contrario a la razón porque tampoco lo es hacer todo lo posible para sobrevivir. Y como el derecho en general es, precisamente, "la libertad que cada uno tiene para usar las facultades naturales según la recta razón" (*Ibid.*, I, § 7), así también el instinto que mueve en cada hombre todo lo que está en su poder para defenderse y predominar sobre otros, puede muy bien llamarse derecho, mientras el nombre, obedeciendo a la misma razón, no haya encontrado otro

instrumento más eficaz ni más cómodo para su propia supervivencia. Sin embargo, es propio del ejercicio inevitable de este derecho que brote. la condición de guerra continua de todos contra todos. Esta condición (que por lo mismo no deriva de una maldad innata en los hombres) no puede realizarse y estabilizarse de modo total porque coincidiría naturalmente con la destrucción total del género humano. Pueden encontrarse algunos ejemplos parciales del mismo en algunas sociedades, lo mismo que se pueden hallar confirmaciones del temor que el hombre tiene de otro hombre en ciertos comportamientos habituales y cotidianos como el de aquel que se arma cuando viaja por regiones poco conocidas o el del que cierra la puerta de casa o, en casa, echa llave a los cajones aunque esté protegido por la ley y por los agentes de la autoridad. En todo caso, la simple amenaza potencial del estado de guerra impide toda actividad industrial o comercial, la agricultura, la navegación, la construcción de casas y, en general, el arte y la ciencia, poniendo al hombre a nivel de un animal solitario embrutecido por el temor e incapaz de disponer de su tiempo (*Lev.*, 13; *De cive,* 1, § 13). Si el hombre careciera de razón, la condición de guerra total sería insuperable y el embrutecimiento o la destrucción de la especie serían el principio y el fin de su historia. Pero la razón humana es, como ya se ha visto, la capacidad de prever y de proveer mediante un cálculo prudente, a las necesidades y a las exigencias del hombre. En consecuencia, es la razón natural la que sugiere al hombre la norma o el principio general del que descienden las leyes naturales de la vida civilizada, prohibiendo a cada uno hacer lo que produce la destrucción de la vida o le quita los medios de evitarla y de omitir lo que sirve para conservarla mejor (*Lev.*, 14). Este principio es, pues, el fundamento de la ley natural.

Como se ve, la ley natural de que habla Hobbes no tiene nada que ver con el orden divino y universal en los términos en que lo concibieron los estoicos, los romanos y toda la tradición medieval. Para Hobbes, lo mismo que para Grocio y para todo el yusnaturalismo moderno, la ley natural es un producto de la razón humana. Pero la razón humana que todavía para Grocio es una actividad especulativa o teorética capaz de determinar de forma absolutamente autónoma, es decir, independiente de toda condición o circunstancia y de la misma naturaleza humana, lo que es bueno o malo en sí mismo es, por el contrario, para Hobbes una actividad finita o condicionada por las circunstancias en que opera, una *técnica calculadora* capaz de prever las circunstancias futuras y de realizar a la vista de ellas las selecciones u opciones más convenientes. Por lo tanto, la "naturalidad" del derecho significa tanto para Hobbes como para toda la tradición del derecho natural, la "racionalidad" del mismo. Pero esta racionalidad está en íntima correlación con el significado que, para Hobbes, tiene la "razón" como facultad finita de previsión y de oportunas selecciones.

Por lo tanto, las normas fundamentales del derecho natural van dirigidas, según Hobbes, a librar al hombre del juego espontáneo y autodestructivo de los instintos y a imponerle una disciplina que le procure una seguridad, siquiera sea relativa, y la posibilidad de dedicarse a las actividades que hacen fácil su vida. En consecuencia, la primera norma es: "Buscar y conseguir la paz en cuanto se tiene la esperanza de obtenerla; y cuando no se puede obtenerla, buscar y usar todos los auxilios y ventajas de la guerra" (*Lev.*, 14;

*De cive, 2,* § 2). De esta ley fundamental derivan todas las demás, la primera de las cuales es: "El hombre espontáneamente, cuando los demás también lo hagan y en la medida que lo juzgue necesario para la paz y para su defensa, debe renunciar a su derecho sobre todo y contentarse con tener tanta libertad con respecto a los demás cuanta él mismo les reconoce a los otros respecto de sí" *(De cive, 2,* § 3; *Lev.*, 14). Esta segunda ley, observa Hobbes, no es sino el mismo precepto evangélico: no hacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti. Esto significa el abandono o la transferencia del derecho ilimitado sobre todo y así permite salir del estado de naturaleza, es decir, de la guerra continua de todos contra todos e implica que los hombres formulen *pactos* entre sí con los cuales renuncien a su derecho originario o lo transfieran a personas determinadas. Pero, naturalmente, los pactos para ser tales han de ser observados: de manera que la segunda ley natural es cabalmente la que "necesita atenerse a los pactos, o sea, observar la palabra dada" (*Lev.*, 15; *De cive,* 3, § 1).

Después de estas, Hobbes enuncia otras 18 leyes naturales (que en total suman 20), a saber: 3) la que prohibe la ingratitud; 4) la que ordena ser útiles a los demás; 5) la que preceptúa la misericordia; 6) la que limita las penas al futuro; 7) la ley contra las injurias; 8) la ley contra la soberbia; 9) la que prescribe la moderación; 10) la ley contra la parcialidad; 11) la ley sobre las propiedades comunes; 12) la ley sobre las cosas que han de dividirse por suerte; 13) la ley sobre la primogenitura y el derecho del primer ocupante; 15) la que concierne a la institución de los arbitros; 16) la que prescribe que ninguno es juez de su propia causa; 17) la que prohibe a los arbitros aceptar regalos de los que van a ser juzgados; 18) la que dispone servirse de testimonios para la prueba de los hechos; 19) la que prohibe establecer pactos con el arbitro; 20) la que condena todo lo que impida el uso de la razón *(De cive,* III; *Lev.*, 15). Estas leyes naturales son también leyes morales y constituyen, en opinión de Hobbes, "el compendio de la filosofía moral". Y son leyes, en cuanto son prescripciones de la razón: también lo son como fórmulas expresadas en palabras en cuanto se encuentran en las Sagradas Escrituras como preceptos de vida promulgados por Dios.

## 410. EL ESTADO

El acto fundamental que señala el paso del estado de naturaleza al estado civil es el realizado en conformidad con la segunda ley natural: es decir, la estipulación de un *contrato* por el cual los hombres renuncian al derecho ilimitado del estado de naturaleza y lo transfieren a otros. Esta transferencia es indispensable para que el contrato pueda constituir una defensa estable para todos. Sólo cuando cada uno de los hombres somete su voluntad a un solo hombre o a una sola asamblea y se obliga a no hacer resistencia al individuo o a la asamblea a la que se ha sometido, se logra una defensa estable de la paz y de los pactos de reciprocidad en que la misma consiste. Cuando se efectúa esta transferencia, se produce el *estado* o *sociedad civil,* llamado también *persona civil* porque, al aunar la voluntad de todos, se le puede considerar como una sola persona. Por tanto, puede decirse que el estado es "la única persona cuya voluntad, en virtud de los pactos

estipulados recíprocamente por muchos individuos, se debe considerar la voluntad de dichos individuos: de ahí que pueda servirse de las fuerzas y de los bienes de cada uno de los individuos para la paz y defensa común" *(De cive, 5,* § 9). El que representa esta persona (que puede ser un individuo o una asamblea) es el *soberano* que tiene poder soberano; todo lo demás es subdito. "Este es, dice Hobbes, el origen de aquel gran *Leviathan* o, para hablar con mayor respeto, de aquel *Dios inmortal* al que debemos paz y defensa: ya que por la autoridad a él conferida por cada individuo de la comunidad, tiene tanta fuerza y poder que puede dominar, por el terror, la voluntad de todos con miras a la paz interna y a la ayuda mutua contra los enemigos exteriores" (*Lev.*, 17).

La teoría de Hobbes acerca del estado suele ser considerada típica del absolutismo político. En efecto, Hobbes insiste en primer lugar sobre la *irreversibilidad* del pacto fundamental. Una vez constituido el estado, los ciudadanos no pueden disolverlo negándole su consentimiento: porque el derecho del estado nace de los pactos de los subditos entre sí y con el estado, pero no de un pacto entre los subditos y el estado, que podría ser revocado por parte de los primeros (*Lev.*, 18; *De cive, 6,* § 19). En segundo lugar, en opinión de Hobbes, el poder soberano es *indivisible* en el sentido de que no puede ser distribuido entre poderes diversos que se limiten mutuamente. Según Hobbes, esta división no garantizaría ni siquiera la libertad de los ciudadanos: porque si los poderes divididos actuaran de acuerdo esta libertad padecería por ello y, si estuvieran discordes, pronto se llegaría a la guerra civil *(De cive, 7,* § 4). En tercer lugar, pertenece al estado y no a los ciudadanos, el *juicio sobre el bien y sobre el mal:* ya que la regla que permite distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, etc., es una regla dada por la *ley civil* y no puede ser confiada al arbitrio de los ciudadanos. Si ocurriera esto, la obediencia al estado se vería condicionada por la variedad de los criterios individuales y el estado se disolvería (*Ibid.*, 12, § 1). En cuarto lugar, la prerrogativa de exigir *obediencia* forma parte de la soberanía incluso para órdenes consideradas injustas o pecaminosas; y en quinto lugar, la misma soberanía exige que se excluya la licitud del *tiranicidio* (*Ibid.*, § 2, 3). Pero el rasgo más característico del absolutismo de Hobbes es su negación de que el *estado esté sujeto de todas formas a las leyes del estado*: tesis que defiende él con el argumento de que el estado no se puede obligar ni para con los ciudadanos, cuya obligación es unilateral e irreversible, ni para consigo mismo pues nadie se puede obligar sino con respecto a otro (*Ibid.*, 12, § 4).

Sin embargo, todo ello no significa que la teoría política de Hobbes no ponga límite alguno a la acción del estado. El estado no puede mandar a un hombre que se mate ó se hiera a sí mismo o a una persona querida, o a no defenderse ni tomar alimento o aire o cualquier otra cosa necesaria para la vida, ni tampoco puede ordenar a uno que confiese un delito, pues nadie está obligado a acusarse a sí mismo (*Lev.*, 21; *De cive, 6,* § 13). No obstante, para todo lo demás, el subdito es libre sólo en lo que el soberano ha dejado de ordenar con las leyes; por lo cual su libertad en diversos lugares y tiempos es mayor o menor según los criterios seguidos por el estado soberano. En cambio, el estado es siempre libre porque no tiene obligaciones y es una especie de "alma de la comunidad", ya que si esta alma se alejase

del cuerpo, los miembros de la misma no recibirían movimiento de ella (*Lev.*, 21). Como alma de la comunidad, el estado reúne en sí también la *autoridad religiosa* y no puede reconocer una autoridad religiosa independiente: por consiguiente, iglesia y estado coinciden. La diversidad entre iglesia y estado es puramente verbal, según la opinión de Hobbes. "La materia del estado y de la iglesia es la misma, es decir, son los mismos hombres cristianos y la forma que consiste en el legítimo poder de convocarlos es 'también la misma dado que cada uno de los ciudadanos están obligados a dirigirse donde el estado les convoque. Ahora bien, se llama estado en cuanto consta de hombres y se llama iglesia en cuanto consta de cristianos" (*Dé che,* 17, §21). Y con esta última identificación, Hobbes da el toque final a la teoría absolutista del estado.

## BIBLIOGRAFÍA


**§ 402. Hobbes: *The Elements of Law, Natural and Politic* (ed. Tönnies, de los mns.), Londres, 1889; *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, París, 1642; *Leviathan*, Londres, 1651, *Elem. phil. sectio prima de corpore*, Londres, 1655; *Elem. phil. sectio secunda de homine*, Londres, 1658; *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* (polémica con el obispo Bramhall), Londres, 1656.**

**Ediciones completas de las obras: en latín, *Opera philosophica*, Amsterdam, 1668; *Works*, Londres, 1750; *Opp. Philosophica*, ed. Molesworth, 5 vols., Londres, 1839-45; *English Works*, ed. Molesworth, 11 vols., Londres, 1839-45.**

***Leviathan*, edit. W. G. Pogson Smith, Oxford, 1909; edit. M. Oakeshott, Oxford, 1946; Obras políticas de T. H. bajo el cuidado de N. Bobbio, I, *De cive, diálogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, Turín, 1959 (con bibl.).**

**Sobre las obras. G. Sortais, *La phil. moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, II, París, 1922, p. 298 y sigs.**

**§ 403. Sobre la doctrina: Tónnies, *T. H.*, Stuttgart, 1896, 2.ª ed. 1922; Leslie Stephen, *H.*, Londres, 1904; Taylor, *T. H.*, Londres, 1908; F. Brandt, T. *H.'s Mechanical Conception of Nature*, Londres, 1928; A. Levi, *La fil. di T. H.*, Milán, 1929; B. Landry, *H.*, París, 1930; J. Laird, *H.*, Londres, 1934; Viano, Alessio, Dal Pra, Warrender, Polin, Bobbio, Cananeo, Garin, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1962, 4; S. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, 1962; J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson University Library, 1965.**

**§ 406. La interpretación metodológica del materialismo de Hobbes, en el seno del neokantismo, fue iniciada por P. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie*, Marburgo, 1882, p. 144 y sigs. Sobre esto mismo v. especialmente: R. Hönigswald, *H. und die Staatsphilosophie*, Munich, 1924; Cassirer, Das *Erkenntnisproblem*, II, Berlin, 1922, p. 46 y sigs.**

**§ 409. Sobre elpensamiento político: L.Strauss, *The Politicaphilosophy ofH.*, Oxford, 1936, 2.ª ed. Chicago, 1952; R. Polin, *Politique et Philosophie chez T. H.*, París, 1953, que es la obra fundamental; H. Wattender, *The Political Philosophy of H.*, Oxford, 1957; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York y Londres, 1966; M. Corsi, *Introduzione al Leviatano*, Nápoles, 1967.**

**Bibliografía en "Revue international de Philosophie", 1950, 4; A. Pacchi, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1962, 4.**

## CAPITULO III

# LA LUCHA POR LA RAZÓN

### 411. RACIONALISMO Y CARTESIANISMO

La filosofía de Descartes puede considerarse bajo dos aspectos diversos. Bajo un primer aspecto, es una técnica racional que procede de modo autónomo y geométricamente, esto es, utilizando solamente las ideas claras y distintas en un orden riguroso. En este sentido, es ante todo, el empeño por realizar la autonomía de la razón empleando imparcialmente su técnica en todos los campos donde sea posible su aplicación; y en segundo lugar, es el empeño en respetar las exigencias internas de esta técnica, rechazando lo que no puede ser reducido a ideas claras y distintas y al orden de tales ideas. Pero, en otro aspecto, la filosofía de Descartes es un conjunto de doctrinas metafísicas y físicas que conciernen principalmente a la dualidad de las sustancias (alma y cuerpo), a las pruebas de la existencia de Dios, a la espiritualidad y libertad del alma, a la mecanicidad de la sustancia misma y, por ende, del mundo vegetal y animal.

El propio Descartes parece aue se atuvo más al éxito de este segundo aspecto de su filosofía que al primero; tal vez porque el éxito del primero lo daba por descontado. Sin embargo, fue precisamente el primer aspecto de su filosofía el que le aseguró su eficacia histórica e hizo de ella la protagonista de las disputas filosóficas del siglo XVII. En este sentido, el cartesianismo aparece como el episodio más principal de aquella *lucha por la razón* que se puede llamar la bandera de la cultura filosófica del siglo XVII. Esta lucha tiende a hacer predominar la razón y su autonomía de juicio, en el dominio moral, político y religioso, además de en el científico. Paralelamente, tiende asimismo a esclarecer el propio concepto de la *razón.* En cuanto al primer punto, va mucho más allá de los propósitos de Descartes que se había negado a extender la investigación racional más allá de los confines de la ciencia y que había entendido su filosofía como una confirmación sustancial de la metafísica, de la moral y de la religión tradicional. En cuanto al segundo punto, el cartesianismo constituye solamente Una de las alternativas en las que desemboca la lucha por la razón: precisamente, la que ve en la razón una fuerza única, infalible y omnipotente que, como tal, no necesita de nada fuera de sí, para organizarse y ejercer su poder de guía. Frente a esta alternativa se dibuja, a partir de Gassendi y de Hobbes, la otra por la cual la razón es una fuerza finita o condicionada, cuya esfera de acción está circunscrita por los diversos campos de su actividad y que, en cada uno de ellos, subyace a límites o a condiciones diversas. Tanto una como otra de

estas alternativas comparte el ideal geométrico de la razón y ven en los *Elementos de Euclides* el mayor monumento antiguo de la misma y en la ciencia de Galileo su más reciente expresión. Además, tanto una como otra alternativa reconocen en la razón a la única guía autónoma del hombre, por lo que tratan de hacer valer sus enseñanzas en el mismo dominio de la fe religiosa. No obstante, en otros muchos puntos, su contraste es radical.

En el cartesianismo se inspiran preferentemente, además de Spinoza y de Leibniz (el primero de los cuales acusa mucho, no obstante, el influjo de Hobbes en sus doctrinas políticas), todo un grupo de pensadores y científicos que muchas veces discutieron con Descartes en el campo de las doctrinas particulares y, en especial, sobre el mecanismo de los cuerpos vivientes y sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre Dios y el mundo, y así sucesivamente. A veces estos pensadores y científicos se proclamaban "anticartesianos", como lo fueron en muchos aspectos Spinoza y Leibniz; pero la mayor herencia de Descartes no se había perdido para ellos. En cambio, la verdadera reacción anticartesiana fue la que vio en el cartesianismo la punta avanzada del racionalismo invasor y que, en consecuencia, le opuso al mismo la tradición escolástica que siguió todavía dominando durante mucho tiempo en las universidades europeas y en los colegios de los religiosos. En efecto, a excepción de las universidades holandesas, en las que halló Descartes frecuentemente expositores y seguidores suyos (en Utrecht enseñó uno de sus primeros alumnos; Enrique Le Roy o Regius, [1598-1679]), las universidades europeas apenas si experimentaron algún influjo del cartesianismo. En Francia, la Sorbona se le mantuvo cerrada, pues la enseñanza de nuevas doctrinas había sido prohibida por el Parlamento de París en 1625. Sin embargo, a veces el cartesianismo lograba penetrar en los contrafuertes de la antigua escolástica como materia de refutación, quedando ésta reducida a tal o cual doctrina mientras se admitían todas las demás. La minuciosa literatura anticartesiana de la segunda mitad del siglo XVII abunda en refutaciones, críticas, rectificaciones y aceptaciones parciales que, en su conjunto, demuestran la importancia cada vez mayor que iba adquiriendo el cartesianismo en la cultura del tiempo. Además, el cartesianismo venía a constituir otro fenómeno característico de este mismo siglo, la escolástica ocasionalista, siendo empleado por el jansenismo para una defensa de la espiritualidad situada más allá de la razón cartesiana, en un dominio inaccesible a ésta.

Por otro lado, el racionalismo no cartesiano daba lugar a otro fenómeno característico del siglo, el libertinismo erudito que empleaba para la crítica de las creencias religiosas tradicionales, motivos tomados del Renacimiento italiano y que hallaba, en la obra de Gassendi, su mejor expresión filosófica. La obra de Hobbes puede ser considerada, en su conjunto, como la primera formulación rigurosa del concepto de la razón finita: concepto que, al volver a emplearlo Locke, constituiría el fundamento del empirismo y del iluminismo del siglo XVIII.

Relativamente independiente de estas dos alternativas (contra las cuales, sin embargo, polemizo ocasionalmente) fue el neoplatonismo inglés que se inserta en la lucha por la razón con su defensa del racionalismo religioso, para la cual encuentra sus armas en el platonismo del Renacimiento italiano.

## 412. LA ESCOLÁSTICA CARTESIANA: EL OCASIONALISMO

Todos los grandes movimientos de pensamiento van, en la Edad Moderna, acompañados de una forma de *escolástica*, o sea, de un intento de emplearlos y someterlos a los fines de una justificación de la fe religiosa. Como período histórico, la escolástica terminó hacia la mitad del siglo XIV, cuando con el Humanismo y el Renacimiento inicióse la Edad Moderna; pero, como forma de filosofía, la escolástica no tiene una época determinada. Así como la escolástica medieval consiste esencialmente en el empleo de la filosofía antigua para la justificación y sistematización de las creencias cristianas, del mismo modo es escolástico el empleo para ese mismo fin de cualquier filosofía. La escolástica cartesiana es el *ocasionalismo*: se vale de la filosofía y del lenguaje de Descartes del mismo modo que la escolástica medieval se valía de la filosofía y del lenguaje de los neoplatónicos o de Aristóteles.

El problema del cual nace la escolástica cartesiana es el de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Descartes había considerado alma y cuerpo como dos sustancias diferentes y había admitido de hecho, pero sin dar una explicación de ello, la acción de una sustancia sobre la otra. Esta acción recíproca de las dos sustancias se consideraba, ya hacia 1666, como imposible por el cartesiano francés Luis de la Forge en su *Tratado del espíritu del hombre,* en el cual se establecía la distinción entre las causas principales y las causas ocasionales de la acción recíproca. El movimiento de los cuerpos se consideraba como *causa ocasional* de la sensación correspondiente, mientras que la causa verdadera y principal era identificada con la acción de Dios. Geraldo de Cordemoy (1620-1684) y el cartesiano alemán Juan Clauberg (1622-1665) defendían una doctrina análoga. Pero quien dio al ocasionalismo su mejor formulación fue Geulincx.

Arnold Geulincx, nacido en Amberes en 1624, muerto en 1669, fue autor de numerosas obras, de las cuales sólo algunas fueron publicadas durante su vida. Una *Lógica* fue editada en 1662 y una *Etica* en 1664; mientras una *Pbysica vera* y una *Metaphisica vera* se publicaron después de su muerte, respectivamente en 1688 y en 1691.

Geulincx parte del principio de que el hombre no es autor de lo que acaece de un modo que él no llega a comprender (*Quod nescis quomodo fiat id non facis).* Ahora bien, yo no conozco la manera cómo mi voluntad produce el movimiento de mi cuerpo o cómo mi cuerpo produce los movimientos de los demás cuerpos: esto es señal de que soy el espectador, no el actor de este movimiento. Por otro lado, y por el mismo motivo el cuerpo no es la causa de las sensaciones que se verifican en la conciencia. Se debe, por tanto, reconocer que el acto de la voluntad, al cual sigue el movimiento de nuestro cuerpo y la modificación del cuerpo a la cual sigue la sensación de nuestro espíritu, son únicamente *causas ocasionales* de aquel movimiento y de aquella sensación y que la causa verdadera es, en cambio, Dios mismo. De aquí se deriva el nombre de *ocasionalismo* que se ha dado a la teoría. No es el cuerpo la causa de las sensaciones, ni la voluntad la de los movimientos corpóreos. Dios produce directamente en el alma la sensación con ocasión de una modificación corpórea o el movimiento corpóreo con ocasión de un querer del alma. La única verdadera causa es Dios; las otras

son ùnicamente ocasiones. Esta doctrina tiene un alcance religioso inmediato porque quita al hombre toda posibilidad de acción en el mundo y atribuye todo el poder a Dios. El hombre no es verdaderamente una realidad, una sustancia, según Geulincx, sino solamente el modo de la sustancia, que es Dios. Nuestro cuerpo es un modo del cuerpo infinito e invisible, como nuestro espíritu es un modo del espíritu infinito. Por esto el hombre no puede hacer nada y debe limitarse a ser espectador de lo que Dios mismo obra en él. Su virtud fundamental debe ser la humildad, a la cual le lleva inevitablemente el conocimiento de sí mismo.

El mismo carácter limitativo y negativo con respecto al hombre tiene la teoría del conocimiento de Geulincx, según la cual el único conocimiento cierto para el hombre es el reconocimiento de que las cosas no son en sí mismas como él las conoce. Desde este punto de vista, las percepciones sensibles son puramente subjetivas y el mismo conocimiento evidente se queda solamente en la superficie de las cosas, porque inevitablemente podemos entender de las cosas sólo lo que entra en las categorías de nuestro pensamiento. El hombre puede alcanzar una ciencia cierta sólo de sus propias acciones y pasiones (amor, odio, afirmación y negación), mientras debe reconocer a Dios la sabiduría infinita y la ciencia de todo lo que existe, desde el movimiento y desde los cuerpos hasta el espíritu y el mismo hombre (*Metaph. vera*, III, 6). El ocasionalismo halló su mejor forma en la teoría de la "visión en Dios" de Malebranche.

## 413. MALEBRANCHE: RAZÓN Y FE

Nicolás Malebranche nació en París en 1638 y fue desde 1660 padre de la Congregación del Oratorio, que había sido fundada por el cardenal Berulle, amigo de Descartes, con objeto de promover la elaboración científica de la doctrina de la Iglesia. Los estudios del Oratorio estaban orientados más hacia San Agustín que hacia Santo Tomás, y cuando, en 1668, Malebranche leyó el *Tratado del Hombre*, de Descartes, le pareció haber descubierto un camino que, estando de acuerdo con el agustinianismo, podía permitirle la defensa e ilustración de la verdad de la fe. En 1674-75 publicaba su obra fundamental *Investigación de la verdad*, y a continuación las *Conversaciones cristianas* (1676); el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680); el *Tratado de moral* (1683); las *Meditaciones cristianas y metafísicas* (1683); los *Diálogos sobre la metafísica y la religión* (1688); el *Tratado del amor de Dios* (1697); los *Diálogos de un filósofo cristiano y un filósofo chino sobre la naturaleza de Dios* (1708). Además, son notables los escritos polémicos de Malebranche contra Arnauld, que había criticado su doctrina en el libro *Sobre las ideas verdaderas y falsas.* Malebranche murió el 13 de octubre de 1715, después de una vìsita de Berkeley que había cansado e irritado al filósofo, ya viejo (77 años) y enfermo.

Malebranche reconoce a la razón el mismo valor absoluto que Descartes le había atribuido. "La razón de que yo hablo, dice (*Traite de mor.*, I, 2), es infalible, inmutable, incorruptible; debe ser siempre la dueña. Dios mismo la sigue." Los lamentos sobre la corrupción de la razón humana, sobre la debilidad que la somete al error, están fundados en un equívoco: es

necesario acostumbrarse a distinguir la luz de las tinieblas o de las falsas luces, esto es, reconocer la verdadera razón, que es la razón cartesiana de la evidencia necesaria, distinta de la imaginación y de lo verosímil. "La evidencia, la inteligencia, es preferible a la fe, puesto que la fe pasará, pero la inteligencia subsistirá eternamente." La fe es un bien porque conduce a la inteligencia y porque, sin ella, no se pueden alcanzar ciertas verdades necesarias para la virtud y la eterna felicidad. Pero la fe sin la inteligencia no nos hace virtuosos, ya que no ilumina al hombre y no lo lleva a la verdad. De este modo, la razón cartesiana adquiere en Malebranche un significado religioso y se transforma en el instrumento más apto para la ilustración y la defensa de la verdad religiosa. Malebranche es plenamente consciente del carácter *escolástico* de la filosofía. El problema que se propone es el de concordar las exigencias de la razón con los dogmas teológicos y compara este problema con el de la física, que intenta establecer el acuerdo entre la razón y la experiencia. "Los que estudian la física no razonan nunca contra la experiencia ni tampoco concluyen jamás a partir de la experiencia contra la razón. Dudan cuando no ven el modo de pasar de una a otra; dudan, digo, no sobre la certeza de la experiencia ni sobre la evidencia de la razón, sino sobre la manera de poner de acuerdo una con otra. Los hechos de la religión o los dogmas establecidos son mis experiencias en materia de teología. En caso de duda nunca las rechazo: esto me sirve de norma y me conduce a la inteligencia. Pero cuando, intentando seguirlos, siento que tropiezo contra la razón, me paro en seguida, sabiendo bien que los dogmas de la fe y los principios de la razón deben estar de acuerdo en la verdad, cualquiera que sea la oposición que manifiesten en mi espíritu" (*Entr. sur la mét.*, 14). El punto de vista aquí defendido de un acuerdo intrínseco y esencial entre la fe y la razón es el mismo de Santo Tomás; pero la novedad es que la razón de que habla Malebranche no es la razón aristotélica (de que hablaba Santo Tomás), sino la cartesiana. El método, las reglas y los problemas de la razón, según Malebranche, son los que estableció Descartes. Y, por tanto, Malebranche recurre al cartesianismo para solucionar el problema escolástico de la concordia entre la razón y la fe

## 414. MALEBRANCHE: LA VISION EN DIOS

El empleo de los fundamentos de la filosofía cartesiana para la construcción de una filosofía escolástica debía acarrear necesariamente la reelaboración de estos fundamentos. Los aspectos originales de la doctrina de Malebranche se reducen a una reelaboracion de este carácter.

Malebranche acepta el principio fundamental de la filosofía cartesiana: el objeto inmediato del conocimiento es la *idea.* El hombre no conoce directamente y por sí mismo los objetos que están fuera de él: los conoce únicamente a través de las ideas. Ahora bien, las ideas son, según Malebranche, "seres reales" y, además, "seres espirituales" muy diferentes de los cuerpos que representan y superiores a estos cuerpos, tanto cuanto el mundo inteligible es más perfecto que el mundo material. Pero aun cuando las ideas fuesen seres pequeñísimos y despreciables, no podrían nunca ser producidas por las cosas externas (según la doctrina aristotélica que hace de

la idea la *especie* impresa por la cosa misma en el alma) ni por el alma. Producir las ideas significa crear; y ninguna criatura, ni siquiera el hombre, tiene el poder de crear. Malebranche niega decididamente que el hombre participe en este aspecto de la naturaleza de Dios. Afirma, con el ocasionalismo, que la única causa verdadera de todo lo que sucede es Dios y que el hombre toma por causas las ocasiones de que se vale la voluntad divina para realizar sus decretos. Es un prejuicio creer que una bola en movimiento que tropieza con otra, sea la causa verdadera y principal del movimiento que le comunica; o que la voluntad del alma sea la causa verdadera y principal del movimiento del brazo. Este prejuicio está fundado en el hecho de que una bola se pone siempre en movimiento por el choque de otra bola y que nuestros brazos se mueven cada vez que lo queremos. Pero este hecho se explica de una manera completamente diferente. Significa solamente que en el orden de la naturaleza ciertos hechos son necesarios para que sucedan otros, aun sin ser la causa de estos otros. El encuentro de las dos bolas es únicamente la ocasión para el autor del movimiento de la materia a fin de realizar el decreto de su voluntad comunicando a la otra bola una parte del movimiento de la primera. Y así, nuestra voluntad de mover el brazo o de presentarnos determinadas ideas es solamente una ocasión de que Dios se sirve para realizar su correspondiente decreto (*Rech. de la vér.*, III, II, 3).

Por consiguiente, la tesis de Malebranche es que el alma humana *ve directamente* en Dios las causas de todas las cosas. En primer lugar, en efecto, es necesario que Dios tenga en sí la idea de todos los seres que ha creado; de lo contrario, no hubiera podido crearlos. En segundo lugar, Dios está unido estrechamente a nuestra alma por su presencia, de manera que se puede decir que él es el *lugar* de los *espíritus*, del mismo modo que se dice que el espacio es el lugar de los cuerpos. Es cierto, pues, que el espíritu puede ver en Dios las obras de Dios, supuesto que Dios quiera revelarle lo que hay en El (*Ibid.*, III, II, 6). Se ve aquí cómo Malebranche une juntamente la tesis *cartesiana* de Dios, que garantiza la verdad de nuestras ideas, y la tesis *agustiniana* de la presencia de Dios en el hombre como luz y guía de su razón. Nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias; no pueden, por tanto, hallarse más que en una naturaleza inmutable. Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia de que el mundo está formado y en que habitan nuestros cuerpos; nosotros la vemos en El, ya que nuestros espíritus habitan en la razón universal, en la sustancia inteligible que encierra las ideas de todas las verdades que descubrimos, tanto como consecuencia de las leyes generales que regulan la unión de nuestro espíritu con la razón absoluta, como de las leyes generales que regulan la unión de nuestra alma con nuestro cuerpo (*Entr. sur la met.*, I, 10).

Esto constituye la primera y fundamental prueba de la existencia de Dios. Dios, en efecto, debe contener la idea de la extensión infinita y ser el arquetipo de una infinidad de mundos posibles. Pero el ser infinito y perfecto supone necesariamente la propia existencia; y la proposición "hay Dios" es la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo y tiene la misma certeza que el principio "pienso, luego existo" (*Ibid.*, 2).

Es verdad que no vemos a Dios en sí mismo, sino sólo en relación con las criaturas materiales, esto es, únicamente en cuanto su sustancia puede ser participada o presentada por ellas. Con todo, la visión que nosotros tenemos en Dios es la única fuente de nuestro conocimiento y la fuerza única de nuestra razón. Malebranche saca todo el partido posible de la reconocida incapacidad de las criaturas para crear, producir y obrar sino como instrumentos pasivos de un decreto de Dios. No hay ninguna relación de causalidad entre el cuerpo y el espíritu, ni entre un cuerpo y otro o entre un espíritu y otro. "Ninguna criatura puede actuar sobre otra por una fuerza que le sea propia." La unión entre el alma y el cuerpo es fruto de un decreto divino, de un decreto inmutable que no queda nunca sin efecto. Dios ha querido y quiere sin cesar que las distintas modificaciones del cerebro humano vayan siempre seguidas por los pensamientos distintos en el espíritu que le esta unido; y sólo esta voluntad constante y eficaz del Creador establece la unión de las dos sustancias. Pero Dios no ejerce su voluntad desordenadamente, sino según un orden que El mismo ha establecido y que es el orden de las causas ocasionales (*Ibid.*, 7).

Este es el motivo más fuerte, según Malebranche, para reconocer la realidad de las cosas de las cuales nuestro espíritu no tiene conocimiento directo, ya que no conoce inmediatamente mas que las ideas. Malebranche repite, a propósito de la existencia de una realidad externa a las ideas, la argumentación cartesiana de que, si aquella realidad no existiese, nuestra tendencia a creer en ella sería engañosa y Dios habría permitido así que nosotros viviésemos en un engaño completo. Pero es evidente que esta argumentación cartesiana pierde mucho valor desde el punto de vista de Malebranche. Si el hombre ve todas sus ideas en Dios, la verdad de estas ideas no consiste en su correspondencia con una realidad externa, sino únicamente en ser partes o elementos de aquella extensión inteligible que subsiste en la razón divina. Desde el punto de vista de Malebranche, las ideas para ser verdaderas no precisa que tengan un objeto real externo, porque su verdad está garantizada por ser los arquetipos subsistentes en la razón divina. De aquí procede la mayor problematicidad que la afirmación de la realidad externa tiene en Malebranche comparada con la evidencia total, semejante a la que concierne a la existencia de Dios y de nuestro espíritu. Además, la existencia del mundo no es necesaria con respecto a Dios, sino que depende de un decreto divino libre e indiferente. Por esto solamente Dios puede garantizarla; para estar convencidos de la existencia de los cuerpos "es necesario demostrar no sólo que hay Dios y que Dios es veraz, sino, además, que Dios nos ha garantizado haberlos efectivamente creado" (*Rech. de la vér.*, VI, écl.). Pero poseemos esta prueba de hecho, según Malebranche, porque la fe efectivamente nos enseña que Dios ha creado el mundo corpóreo.

Corno la creencia en la realidad externa es en Malebranche harto problemática, y como sólo desaparece su problematicidad recurriendo explícitamente a la fe, ha hecho pensar a críticos antiguos y recientes que el desarrollo lógico de la tesis de Malebranche hubiera tenido que llevar a la negación de la realidad de los cuerpos externos, tal como se encuentra en Berkeley (§ 465). Pero esta conclusión, en realidad, es contraria a la lógica del pensamiento de Malebranche. La apelación a la fe es parte esencial de

esta lògica, que se dirige sustancialmente a esclarecer los principios de la misma fe, utilizando la problemàtica cartesiana; y en este caso el recurso a la fe se apoya en una razón filosófica, relacionada con la naturaleza misma del ocasionalismo. Dice Malebranche: "Aunque se pueden formular contra la existencia de los cuerpos objeciones que parecen insolubles, *principalmente a quienes no saben que Dios debe obrar en nosotros por medio de leyes generales,* sin embargo, yo no creo que nadie pueda nunca dudar de ello seriamente" *(Entr. sur la mét.*, *6,* 7). Aquí se apunta el motivo fundamental que garantiza la realidad de los cuerpos externos. El orden y la sucesión de las ideas en el hombre siguen leyes generales que no tendrían sentido ni valor prescindiendo del orden y de la sucesión de las cosas a que las ideas se refieren. Si Dios hace visibles al hombre las ideas según un orden establecido inmutablemente, este orden concierne también a los objetos de estas ideas y, por tanto, presupone la realidad de estos objetos. Las leyes de la acción divina suponen las causas ocasionales; si las causas ocasionales de las ideas faltasen totalmente, la acción divina, que suscita las ideas, no tendría una ley, sino que sería del todo arbitraria. Lo cual es contrario a un fundamento basico del pensamiento de Malebranche.

### 41 5. MALEBRANCHE: LAS VERDADES ETERNAS

Se trata de un fundamento que establece una diferencia clara entre la doctrina de Malebranche y la de Descartes y demuestra la diversidad de inspiración y de finalidad de las dos doctrinas. Para Descartes, las verdades y las leyes eternas están garantizadas por Dios en el sentido de ser libres decretos de su arbitrio (§ 399). Para Descartes, Dios no es un principio religioso, sino un principio filosófico: no tiene otra función más que la de garantizar la inmutabilidad de las verdades eternas y de los principios fundamentales de la naturaleza. Descartes se mueve preferentemente por interés filosófico y científico y recurre a Dios, únicamente, para encontrar en su voluntad inmutable una garantía de los principios de su filosofía y de su física. Debe, por tanto, afirmar que tales principios son libres decretos de Dios y, como tales, inmutables. Por el contrario, en Malebranche predomina el interés religioso: el objeto de su filosofía no es el de hallar garantías a los principios científicos y filosóficos, sino más bien el de conducir al hombre a una claridad racional de Dios y de las verdades de la fe. Malebranche debe por esto cambiar completamente la tesis de Descartes: no es la voluntad de Dios la que garantiza al hombre la verdad de los principios y de las verdades eternas, sino que son más bien las verdades eternas las que revelan al hombre la voluntad divina en sus reglas necesarias. Así se explica la paradoja de que para el racionalista Descartes las verdades eternas sean decretos arbitrarios de Dios, mientras que para el piadoso Malebranche son independientes de Dios y reglas.de su actividad.

La crítica que Malebranche hace de la tesis de Descartes sobre este punto consiste en demostrar que no garantiza ni la ciencia ni la religión. Si las verdades y las leyes eternas dependiesen de Dios y se hubiesen establecido sólo por un acto libre de la voluntad creadora, si, en una palabra, la razón que el hombre consulta no fuera necesaria e independiente, no habría ya

ciencia verdadera. No habría más diferencia entre una verdad eterna (por ejemplo, que dos veces cuatro es igual a ocho y que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos) y una proposición cualquiera dotada de verdad sólo aparente. El recurso a la inmutabilidad del decreto divino no basta, ya que si la voluntad de Dios es libre al establecer verdades de esta clase, tales verdades carecen de una necesidad intrínseca. "Yo no puedo concebir, dice Malebranche, necesidad en la indiferencia, ni puedo concordar entre sí, dos cosas tan opuestas." Además, la tesis cartesiana quita a la religión su mejor fundamento. "Si el orden y las leyes eternas no fuesen inmutables por la necesidad de su naturaleza, las pruebas más claras y más fuertes de la religión quedarían, a mi parecer, destruidas en su principio, así como la libertad y las ciencias más ciertas... ¿Cómo se podrá probar que es un desorden que los espíritus estén sujetos a los cuerpos, si no se tiene una idea clara del orden y de su necesidad y si no se sabe que Dios mismo está obligado a seguirlo por el amor necesario que se tiene a sí mismo? " (*Rech. de la ver.*, *X*, écl.). Este último es para Malebranche el argumento decisivo. Descartes se había preocupado de establecer el carácter necesario de las verdades eternas solamente con respecto al hombre, y por esto había juzgado que estaba suficientemente garantizado este carácter por la inmutabilidad de Dios. Pero si aquellas verdades (piensa Malebranche) no son necesarias tampoco con relación a Dios, no sirven para llegar hasta El ni para darse cuenta de la voluntad divina con relación al orden que Dios pretende sea respetado por los hombres. En cambio, si aquellas verdades son necesarias para Dios mismo, ofrecen el mejor camino para llegar a Dios y para darse cuenta claramente de su voluntad respecto al hombre. La preocupación que domina a Malebranche en este punto crucial es, pues, religiosa; mientras que la preocupación que dominaba a Descartes era filosófica y científica. En otras palabras: la tesis de Descartes conduce al *agnosticismo* en cuanto a los designios de Dios referentes al hombre, esto es, al aspecto propiamente religioso de los problemas filosóficos; la tesis de Malebranche lleva a la justificación absoluta del orden del mundo y de la actitud religiosa en él fundada. Según Descartes, Dios habría podido crear el mundo de otra cualquier manera y el mundo hubiera sido igualmente admirable: lo cual quiere decir, como advierte Malebranche, que el mundo no es admirable de ninguna manera. Según la tesis de Malebranche, Dios *debía* construir el mundo como lo ha construido, porque sólo de este modo realiza de la mejor manera la finalidad que Dios se proponía. ¿Cuál es esta finalidad?

Dios ha creado el mundo "para procurarse un honor digno de sí". Así como un arquitecto se complace en su obra por haber salido elegante y bella, de la misma manera se goza Dios en la belleza del universo, que lleva los caracteres de las cualidades de que se gloría y de las cualidades que aprecia y ama (*Ibid.*, IX, écl.). De este modo se da razón de la existencia del mundo desde el punto de vista divino, porque es la obra en la cual Dios se refleja a sí mismo y se honra. Y esta justificación es posible precisamente porque las verdades eternas, en las cuales se funda el orden del mundo, no son indiferentes para Dios, sino tan necesarias para El como para el hombre. La inversión del procedimiento cartesiano se realiza, en el pensamiento de Malebranche, por motivos religiosos que eran totalmente ajenos al pensamiento de Descartes.

De la soberanía del Creador sobre sus criaturas proceden las reglas de la moral, los deberes del hombre para con Dios. La potencia divina hace que el hombre sea y, además, lo conserva creándole a cada instante; lo ilumina con su luz y. obra en él, lo lleva incesantemente hacia el bien: de manera que la primera norma fundamental del hombre es el amor hacia Dios, que es también amor hacia sí mismo. De este modo, Malebranche hace hablar al Verbo en las *Med. chrét.* (XII, 5): "Es mi poder el que lo hace todo, tanto el bien como el mal. Las causas naturales no son otra cosa que causas ocasionales, las cuales determinan la eficacia de las kyes generales que yo he establecido para actuar siempre de un modo digno de Mí. Por esto debes amarme sólo a Mí, ya que ninguno fuera de Mí produce en ti los placeres que experimentas con ocasión de lo que acontece en tu cuerpo."

Un contemporáneo de Malebranche, Dartous de Mairan (1678-1771), con el cual Malebranche tuvo correspondencia filosófica, puso a Malebranche el dilema entre el espinozismo y el inmaterialismo. Si no vemos en Dios más que la extensión inteligible, esto es, una pura idea que no tiene ningún objeto o realidad correspondiente ni en Dios ni fuera de Dios, es necesario concluir que los cuerpos realmente no existen y que la revelación nos engaña cuando habla de su existencia. Para evitar esta conclusión no hay más que admitir que la extensión existe como realidad en Dios mismo, como atributo de El: lo cual es la tesis de Spinoza. Malebranche respondió a este dilema recurriendo a su doctrina de la visión en Dios. Nosotros vemos en Dios las ideas de las cuales Dios mismo se ha valido como arquetipos de su creación. No conocemos, por tanto, con absoluta certeza la existencia de los cuerpos que Dios ha creado en conformidad con aquellos arquetipos, pero podemos estar seguros de su existencia por la misma revelación de Dios.

Por otro lado, la visión en Dios supone la diversidad absoluta entre Dios y los seres creados, tanto si son arquetipos como cuerpos. Y en realidad, nada es más ajeno a Malebranche que la tesis panteísta de Spinoza, según la cual toda realidad es un modo o manifestación de Dios. Malebranche se mantiene fiel a la trascendencia de Dios con respecto al mundo; y su "visión en Dios" no es más que la tesis del agustinismo tradicional, repensada sobre el plano del racionalismo cartesiano.

## 416. ARNAULD Y LA LÓGICA DE PORT-ROYAL

La escolástica racionalista no fue la única utilización religiosa del cartesianismo. En el ámbito del jansenismo, el cartesianismo encontró una utilización para este mismo fin religioso, pero más libre y más adherido a sus principios; por obra del representante más calificado del jansenismo, Antoine Arnauld (1612-1694); a éste debe el propio cartesianismo aquella forma institucional que en vano había tratado de darle su fundador.

Los jansenistas, como aparece en el § 420, veían en el agustinismo la fuente de su doctrina sobre la gracia; Árnauld trata de conciliar el cartesianismo con el agustinismo. Pero esta armonización no tiene en él la forma que recibió en la doctrina de Malebranche, o sea, la de una escolástica en la que el cartesianismo, convenientemente modificado, se aplique a la defensa de las verdades religiosas. Árnauld acepta todas las tesis del

cartesianismo, preocupándose sólo en hacer ver la coincidencia del principio cartesiano del *cogito* con la proposición fundamental de San Agustín. En efecto, esta es la sustancia de las *Quarte obiezioni* (1641) a las *Meditaciones* de Descartes. Según Arnauld, el cartesianismo abarca todo el dominio del conocimiento que el hombre puede conseguir con sus medios naturales: más allá de este dominio, la fe, como ya lo había dicho el propio Descartes, puede tener curso libre. Por eso Arnauld es contrario al intento de Malebranche de hacer intervenir a Dios a cada paso en el curso de las operaciones cognoscitivas del hombre; su teoría del conocimiento está formulada en antítesis manifiesta a la de Malebranche contra el cual se dirige polémicamente el escrito en que se expone la misma *Sobre las ideas verdaderas y falsas* (1683). Si el conocimiento es para Malebranche una visión en Dios, para Arnauld es la percepción inmediata de un objeto. Según Arnauld, la idea es precisamente esta percepción. La idea no es una imagen en el sentido en que un cuadro representa el original o una palabra tanto hablada como escrita representa un pensamiento; sino que es una imagen en el sentido de que es la cosa misma *representativamente* u *objetivamente* presente en el espíritu. A su vez, el espíritu, al percibir el objeto, se percibe también a sí mismo: o sea, es la *conciencia* en el sentido cartesiano o *reflexión* en el sentido de Locke *(Des vrais et des fausses idees,* V).

Este punto de vista, que volvería a tratarlo felizmente Locke, es el fundamento de la *Lógica de Port-Royal o arte de pensar* que Arnauld escribió en colaboración con otro puertorrealista, Pierre Nicole (1625-1695) y que se publicó el año 1662. Se trata de una obra que ha ejercido una grandísima influencia en la lógica y en la gnoseologia posteriores y que constituye la codificación más lograda de la filosofía cartesiana. Como la lógica tradicional y, en particular, la nominalista (la única todavía vigente en aquella época), la lógica de Port-Royal tiene, en primer lugar, un objetivo normativo; pero, a diferencia de la lógica tradicional, este objetivo normativo va dirigido preferentemente a la invención o al descubrimiento más que a la. sistematización de los conocimientos. De este modo se toma nota de la crítica que los escritores del Renacimiento y, muy en especial, Ramus (§ 342) habían dirigido contra la lógica tradicional, denunciando su esterilidad. Pero la diferencia fundamental entre esta lógica y la tradicional radica en el *objeto* que la misma toma en consideración. La lógica tradicional tenía por objeto los *términos* o los *signos,* es decir, las palabras con sus significados y las relaciones entre estos significados. En cambio, la lógica de Port-Royal tiene por objeto las *operaciones del espíritu:* más concretamente, del espíritu en cuanto pensamiento, esto es, actividad cognoscitiva o teorética. Estas operaciones son cuatro: el *concebir,* que es la intuición de las cosas que se presentan al espíritu y da lugar a la idea; el *juzgar,* que consiste en unir o desunir las ideas, según convengan o no convengan entre sí: la unión constituye la proposición afirmativa, la desunión la proposición negativa; el *razonar,* que consiste en formar un juicio partiendo de otros juicios; y, por último, el *ordenar,* que consiste en disponer diversos juicios y razonamientos de acuerdo con un *método* (*Logique,* Discurso, I).

De esta forma la lógica venía a adoptar un carácter (como hoy se dice) *mentalista* por el cual las operaciones por ella consideradas son actos o

actividades del espíritu pensante: carácter que ella ha conservado durante mucho tiempo hasta la aparición de la nueva lògica matemática hacia mediados de! siglo XIX. Y por otro lado, el espíritu era concebido como actividad que une o divide un material determinado, pero sobre todo lo une, ordenándolo de acuerdo con ciertos procedimientos o esquemas. Este concepto del espíritu que, sin duda alguna, se hallaba implícito en la filosofía de Descartes y que fue explicitado por la lógica de Port-Royal, es el que volverá a tomar Locke y con él el empirismo inglés, Kant y gran parte de la filosofía del siglo XIX. En un sentido estrictamente derivado de éste, Kant dirá que la actividad del espíritu es actividad *sintética.*

### 417. GASSENDI

La primera tentativa de oponer al concepto cartesiano de la razón un concepto que tenga en cuenta los límites que la misma encuentra en los diversos campos en que debe ejercitarse, es la de Gassendi. La petición o reparo que Gassendi opone al cartesianismo es la antigua y renacentista del *escepticismo*. El escepticismo fue la característica dominante de aquella corriente libertina en la que se inserta la obra de Gassendi; pero para el propio Gassendi fue solamente el instrumento para limitar las pretensiones de la razón y, por otra parte, para reducir a la razón las creencias religiosas tradicionales.

Pedro Gassendi (nacido el 22 de enero de 1592 y muerto el 24 de octubre de 1655), fue sacerdote y canónigo de Dijon, profesor de filosofía en la universidad de Aix y luego de matemáticas en el Colegio Real de París. Inspirándose en Charron (§ 344) Gassendi adoptó una actitud crítica y escéptica con respecto a las principales tendencias de su época: frente a la escolástica aristotélica contra la que escribió las *Ejercitaciones paradójicas contra Aristóteles* (1624); frente al ocultismo y a la magia criticadas por él en la persona de Fludd (*Epistolica dissertatio in qua praecipua principia philosophiae Fluddi deteguntur*, [1630]); frente al cartesianismo contra el que formuló las *Quinte obiezioni,* a las *Meditaciones,* rebatidas en una *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam* (1644). Pero al mismo tiempo se mostraba cada vez más interesado en la filosofía de Epicuro y frutos de este interés fueron el *De vita et moribus Epicuri* (1647), las *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649), el *Syntagma philosophiae Epicuri* (1649) y un extenso *Syntagma philosophicum* que se publico postumo (1658).

El objetivo" principal de la actividad filosófica de Gassendi puede considerarse que era la defensa de la religión en el sentido de un *expedit credere* (pero no de una escolástica). En orden a esta defensa no consideraba adecuados ni el aristotelismo (que todavía se empleaba en la filosofía académica) ni el cartesianismo (que emplearían Malebranche y Arnauld) ya que contra estas dos doctrinas Gassendi consideraba predominantes los reparos escépticos que minaban sus obras fundamentales. Sin embargo, según Gassendi, a tales instancias resistía la alternativa materialista; por lo tanto en ésta debía afianzarse la posibilidad de la fe religiosa. De aquí la tarea que Gassendi se impuso con respecto a Epicuro y que consiste en

liberar (como dice el título completo del *Syntagma*) la filosofía de Epicuro de todo lo que es contra la fe cristiana. A este propòsito Gassendi aportó una serie de correcciones a los tratados fundamentales de la filosofía epicurea. Epicuro consideraba los átomos como ingenerables e incorruptibles; Gassendi los considera así sólo respecto a las fuerzas naturales pero afirma que han sido creados por Dios y pueden también ser aniquilados por El. Epicuro sostenía que el movimiento es inherente a los átomos y, por lo tanto, eterno, Gassendi afirma que el movimiento y la fuerza, que es la causa del mismo, proceden de Dios. Epicuro afirmaba que el orden del mundo es un orden mecánico, debido al movimiento de los átomos y a sus acciones causales; Gassendi asevera que es un orden finalista, querido por Dios y gobernado por su providencia. Epicuro afirmaba que el alma esta compuesta por átomos y, por ende, es corpórea y mortal; Gassendi admite, ademas del alma vegetativa y sensible que es corporal, un alma inteligente que es una sustancia inmortal e incorpórea, para la cual las imágenes sensibles son sólo "ocasiones" para elevarse a entender las cosas que nada tienen que ver con el mundo sensible *(Opera,* II, p. 447). Epicuro había separado la creencia en la divinidad de toda consideración física; Gassendi considera posible llegar a conocer la existencia de Dios partiendo de la consideración del finalismo, basado en el principio de que "todo orden supone un ordenador".

Tal como se deduce de estas simples notas, Gassendi fue un auténtico fracaso como restaurador del materialismo epicúreo. Pero, no obstante las exigencias empiristas y experimentales frecuentemente meditadas por él, es también un auténtico fracaso como conciliador de la nueva ciencia con la metafísica materialista. En efecto, la nueva ciencia tenía como condición ne'gativa la eliminación del finalismo, sobre la cual insisten por igual Galileo, Bacon, Descartes, Hobbes y Spinoza; y como condición positiva el reconocimiento de la función de la matemática en la interpretación de la naturaleza, reconocimiento que no tiene lugar en la filosofía de Gassendi. Pero como ya queda dicho, no fueron estos los objetivos que tal filosofía asumió. En su parte sistemática, quiso ser la conciliación de la concepción atomista del mundo con la religión. Y en su parte polémica, fue la defensa de ciertas exigencias que se revelaron particularmente fecundas en sus filiaciones históricas. A Descartes que (muy injustamente, como ya se ha visto) le dirigía en su respuesta el apelativo de "carne", Gassendi le respondía en estos términos: "Llamándome carne, no me quitáis el espíritu; y llamándoos espíritu, no abandonáis vuestra carne. Habrá, pues, que dejaros hablar según vuestro genio. Basta que, con la ayuda de Dios, yo no sea de tal manera carne que no sea también espíritu y que no seáis de tal manera espíritu que no seáis también carne; de modo que ni el uno ni el otro quedemos ni por debajo ni por encima de la naturaleza humana. Si os sonrojáis de la humanidad, yo no me avergüenzo de ella" (*Ibid.*, III, p. 864). Esta reafirmación de la naturaleza humana dentro de sus límites e imperfecciones, para Gassendi no es un mero motivo polémico: por el contrario, para él supone el reconocimiento del valor de la experiencia, de los límites de la razón y, por lo tanto, del carácter descriptivo o, como él dice, "histórico" de la ciencia y de la validez del conocimiento probable.

El primer escrito de Gassendi, las *Ejercitaciones paradójicas contra Aristóteles*, al ir contra la metafísica aristotélica, se apoyan en el empirismo nominalista y sobre todo en Ockham, repitiendo las doctrinas fundamentales del filósofo inglés: principalmente, la doctrina del conocimiento intuitivo que es la base de la gnoseologia de Ockham. Desde este punto de vista, la ciencia no es investigación o determinación de las esencias sino descripción o, como dice Gassendi, "historia" de los acontecimientos naturales tal como son adquiridos por el conocimiento sensible. Gassendi ve en el mismo epicureismo una defensa de los derechos de la experiencia: y en consecuencia, del procedimiento inductivo contra el deductivo, de la razón problemática, que se vale de premisas probables o verosímiles, contra la razón dogmática que pretende valerse sólo de premisas necesarias, y del origen empírico de todas las ideas contra el innatismo racionalista (*Syntagma*, 1, p. 92 y sigs.). Según Gassendi, con estos instrumentos a su disposición el hombre no puede proceder más allá de los fenómenos cuyo ámbito es el límite de sus conocimientos: pero con ello no se niegan las *sustancias* que se encuentran más acá o más allá de los fenómenos y cuyo conocimiento queda reservado a Dios como autor de las mismas. En cambio, para el hombre, el conocer y el hacer coinciden en los límites de la experiencia sensible: en los cuales él puede componer y descomponer, con los instrumentos facilitados por las diversas ciencias, los cuerpos naturales y de esta manera dar cuenta de la construcción total de la máquina del mundo (*Ibid.*, I, p. 122 b y sigs.).

Con estas doctrinas, con el tono genéricamente escéptico de sus consideraciones (tomadas frecuentemente de Charron), con el camino prudentemente abierto a una integración sobrenatural, debida a la fe, de los conocimientos naturales del hombre, con una ética que defiende por igual el placer mundano (considerado como *ataraxia)* y la felicidad ultramundana, la figura de Gassendi es, una buena imagen de las tendencias, aspiraciones y confusiones conceptuales de una gran parte de la cultura filosófica de su tiempo. El libertinismo aceptó de Gassendi el materialismo epicúreo sin las correcciones que Gassendi pretendió introducir en él. Otras tesis de Gassendi pasaron a Hobbes y Locke y encontraron por su medio aquella formulación rigurosa que debía hacerlas eficaces en la historia de la filosofía. Gassendi fue, ante todo, un erudito, un literato y un orador; por eso no iba muy descaminado Descartes cuando, al responder a sus objeciones, le decía: "Continuáis divirtiéndonos con los artificios y trucos de la retórica, en lugar de darnos buenas y sólidas razones" (*Resp.*, V, 1).

## 418. EL LIBERTINISMO

La palabra libertino se ha conservado en el uso corriente solamente para significar "disoluto" o "vicioso": un sentido derivado de ella por los opositores polémicos del libertinismo que (no siempre de buena fe y tras las huellas de los escritores medievales) consideraron indisolubles el escepticismo religioso y la inmoralidad e interpretaron la tesis de que el placer es el único bien como una indicación de la conducta moral de sus defensores. En realidad, "libertino" significó en el siglo XVII

"librepensador" y en dicho siglo hay que entender por libertinismo el conjunto de doctrinas o de actitudes que, sobre todo en Francia, fueron propias de literatos, magistrados, políticos, filósofos y moralistas a quienes se debe la crítica de las creencias tradicionales y, en consecuencia, la preparación o encaminamiento de la explosión iluminista. Esta crítica fue en gran parte subterránea, es decir, quedó confiada, más que a los escritos, a las conversaciones y discusiones privadas, de las que no obstante quedan vestigios en la abundante literatura anónima o clandestina de la época. Además, se ejerció siempre en el bien entendido de que debía mantenerse como patrimonio reducido de unos pocos, esto es, de una aristocracia de doctos, para no poner en peligro, con su difusión, instituciones o costumbres consideradas como indispensables para el orden social y para el gobierno político. En este aspecto, el libertinismo, mientras se vincula a la cultura del Renacimiento, se muestra en antítesis con el iluminismo que tiene como programa suyc la difusión de la verdad entre todos los hombres.

El libertinismo no es una filosofía ni un cuerpo coherente de doctrinas, sino un movimiento cultural compuesto que utiliza y hace suyas, como instrumentos de crítica o de liberación, doctrinas pertenecientes a diversos sistemas. Filosóficamente es importante como episodio de la lucha por la razón que domina la filosofía de los siglos XVII y XVIII: un episodio cuya condición es el predominio político que el catolicismo había alcanzado en los países latinos, con su séquito de intolerancias y de condenas.

Ya se ha dicho que Gassendi perteneció a los círculos libertinos de París: más aún, fue juntamente con François de la Mothe le Vayer (1588-1672), Gabriel Naudé (1600-53) y Elie Diodati, uno de los cuatro famosos eruditos que constituyeron el centro de atracción del libertinismo francés. Estos amigos de Gassendi, más que filósofos, fueron literatos: no compartían el interés religioso de Gassendi, pero en cambio, sí que compartieron con él, y en dosis mucho mayor, su actitud escéptica.

Una figura característica del libertinismo fue Savinien de Cyrano, conocido como Cyrano de Bergerac (1619-1655); autor de una comedia titulada *Le pédant joué* representada en 1645, de una tragedia *La mort d'Agrippine,* puesta en escena el año 1654 y de dos novelas filosóficas (las primeras del género) tituladas *Los estados y los imperios de la luna* (1657) y *Los estados y los imperios del sol* (1662). Cyrano se inspira sobre todo en Campanella a quien él había conocido y tratado en París, y de quien él toma el principio de la animación universal de las cosas. "Representaos, dice, el universo como un gran animal: las estrellas son mundos en este gran animal y, a su vez, grandes animales que sirven de mundos para otros seres, por ejemplo, para nosotros, para los caballos, etc.; y nosotros, por nuestra parte, somos mundos con respecto a ciertos animales sin comparación mucho más pequeños que nosotros, como ciertos gusanos, piojos e insectos; éstos, a su vez, son la tierra de otros animales más imperceptibles; de tal manera que cada uno de nosotros en particular aparece como un mundo grande con relación a estos seres pequeños. Tal vez nuestra carne, nuestra sangre, nuestros espíritus no son más que un tejido de pequeños animales que se agrupan, nos prestan su movimiento y dejándose llevar ciegamente por

nuestra voluntad que les sirve de guía, nos conducen a nosotros mismos y producen todos juntos aquella acción que llamamos vida" *(Les états et empires de la lune,* p. 92-93). El universo es, pues, un gran animal y todas sus partes son, a su vez, animales compuestos de animales más pequeños. Los más pequeños de estos animales son los átomos: de este modo el atomismo epicúreo se combina con el pamsiquismo renacentista italiano. Pero se trata de un atomismo sin purificar desde el punto de vista cristiano como el de Qassendi. Los átomos son eternos. Su disposición obedece a las fuerzas que les animan pero sin sumisión a un designio providencial. El alma está compuesta de átomos, conoce sólo a través de los sentidos y es mortal. Los milagros no existen. Como se ve, se trata de filosofemas sin más originalidad que la de ser empleados en obras en las que la ridiculización y la sátira intervienen en gran parte como instrumentos de destrucción de los fundamentos conceptuales del mismo.

Aún son más radicales las negaciones contenidas en una obra extensa titulada *Theofrastusredivivus* compuesta probablemente en 1659. En ella se expresan todos los temas subterráneos del libertinismo con suma claridad. Dios no existe a menos que se quiera designar con el nombre de Dios al Sol que da vida y calor a todas las cosas y que, juntamente con los demás astros, dirige el destino de los seres vivientes. El Dios de los teólogos es un mero ente de razón: el Dios del pueblo es únicamente la expresión del temor humano. Cada religión no es más que la invención de un legislador para mantener a raya a los hombres y poderlos gobernar y, a este propósito, el autor del escrito vuelve a la vieja tradición de los tres impostores, atribuyéndola al emperador Federico II de Suecia. Por lo tanto, todas las religiones tienen el mismo valor y son igualmente buenas, esto es, igualmente útiles desde el punto de vista político. En cuanto al hombre es un animal entre todos los demás y, como cada especie animal, tiene una particular facultad suya, que en el hombre es la de la palabra interior y el discurso, ya que "la razón no es más que el discurso con el que distinguimos lo verdadero de lo falso y el bien del mal". Desde este punto de vista, entender, razonar y sentir son una misma cosa. La conducta del hombre está dirigida; como la de cualquier otro animal, por su deseo de conservarse: es ley de la naturaleza revelada por la experiencia. Por lo que respecta a la sociedad, la primera ley ordena no nacer a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti. Las demás leyes derivan de las tradiciones que se forman en las distintas sociedades humanas y que impulsan a juzgar las acciones según se adapten o no se adapten a las costumbres tradicionales.

A través de la obra de Fontenelle y de Bayle, el libertinismo se continuará en el iluminismo, purificándose de sus elementos más burdos o fantásticos y renunciando a su carácter de secta o de contrarreligión subterránea. Pero, para que el iluminismo alcanzara, con su madurez, la posesión de medios conceptuales adecuados, por una parte, tenía que apropiarse la obra de Locke, en la que muchos temas renacentistas y libertinos encontraron su explicación racional; y por otra, tomar de Newton un concepto de la naturaleza que dejase a un lado definitivamente las viejas especulaciones del animismo y de la magia.

### 419. EL PLATONISMO INGLES

Hasta la aparición de la obra de Locke, gran parte de la filosofía inglesa se mantiene ajena al influjo del cartesianismo. Pero no por ello permanece ajena a la lucha por la razón que es la bandera de la filosofía en el siglo XVII; y el terreno preferido para esta lucha es el campo de la religión. El objetivo de la lucha es liberar la religión de las supersticiones, de las superestructuras inútiles y creencias irracionales y reducirla a su núcleo necesario y necesariamente racional: núcleo idéntico en todas las religiones porque el hombre lo puede alcanzar con sólo las fuerzas de la razón, independientemente de toda revelación. Gran parte del pensamiento filosófico inglés de este siglo está dedicado a la construcción de una "teología racional" o mejor aún, al descubrimiento de una religión racional confiada a los poderes naturales del hombre y, por ende, también "natural". En consecuencia, esta religión recibió también el nombre de *deísmo.*

Como fundador del deísmo inglés (cuyo antecedente más importante está en la *Utopía* de Thomas More), se suele considerar a Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), autor de una obra titulada *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (1624) y de varios escritos menos importantes: *De causis errorum* (1624); *De religione laici* (1624); *De religione Gentilium* (pòstumo, 1663) y de una autobiografía editada también después de su muerte (1764).

Herbert se propone abiertamente aislar, en las diversas tradiciones religiosas (entre las que incluye también a la pagana) el núcleo racional de una religión única y universal. Para el descubrimiento de este núcleo, Herbert se vale de conceptos estoicos y neoplatónicos y, en primer lugar, de la noción de un *Instinto* único y universal que presidiría también la formación de los minerales, de las plantas, de los animales y el pensamiento y la conducta de los hombres. Este instinto es el sello que la Sabiduría divina ha impreso en nosotros y por el cùal podemos distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal. Sobre él se fundan las verdades innatas o *nociones comunes,* que son independientes de la experiencia de los objetos (lo mismo que la facultad de la vista es independiente de la vista de este o aquel objeto) y, lo que es más, son las condiciones de la experiencia misma. "El espíritu, dice Herbert, no es una tabla rasa sino un libro cerrado, que se abre bajo el impulso de los objetos externos, pero que encierra en sí mismo todo el contenido del saber." Las nociones comunes nos dan los principios generales de todo el saber, nociones que condicionan sus verdades y, al mismo: tiempo, proporcionan los artículos de la religión natural que es propia de todos los hombres en cuanto tales. Según estos artículos, existe un ser supremo que debe ser adorado por todos que amenaza con castigos para el mal cometido y que establece el premio o el castigo en una vida futura. Estos artículos fundados en la razón, que es una en todos los hombres, hacen posible una iglesia universal, una unidad religiosa superior a la particularidad de los diversos cultos y ofrecen, al mismo tiempo, el criterio para discernir lo que hay de verdad en los sistemas dogmáticos de las diversas religiones.

La defensa de una religión racional o de una religiosidad es el motor principal de las especulaciones de los filósofos pertenecientes a la escuela de Cambridge. Esta escuela representa un renacimiento del platonismo y, al igual que el platonismo italiano del Renacimiento (estrechamente vinculado a sus figuras y, en especial, a Ficino) dicha escuela ve en el platonismo la única concepción original religiosa del universo: una concepción que, permaneciendo sustancialmente única en la multiplicidad de las fes y de las filosofías, asegura la paz filosófica y religiosa del género humano, esto es, el fin de la intolerancia teológica.

El más notable de los platónicos de Cambridge es Ralph Cudworth (1617-1688), cuya obra fundamental es *El verdadero sistema intelectual del universo* (1678). La posición de Cudworth se determina polémicamente en antítesis con el materialismo de Hobbes, que es interpretado como el ateísmo típico. Según Cudworth, la verdadera distinción entre teísmo y ateísmo solo puede establecerse a base de sus respectivas doctrinas gnoseológicas. El presupuesto del ateísmo es que la cosa produzca el conocimiento y no el conocimiento la cosa y que, por lo mismo, el espíritu sea no el creador sino el creado del universo *(The True Intellectual System of the Universe,* 1, 4). Ahora bien, este supuesto es falso, según Cudworth: el conocimiento no deriva de la cosa sino que la precede. El hombre no asciende de las cosas singulares a la universal, sino al contrario, teniendo en sí los universales, desciende a aplicarlos a las cosas singulares; de modo que el conocimiento no viene después de cada uno de los cuerpos singulares como si fuese algo secundario y derivado de ellos, sino que les precede y es proléptico con relación a ellos. El supuesto del conocimiento es la presencia en el entendimiento humano de las *esencias eternas* de las cosas. Estas esencias eternas no tienen una realidad sustancial fuera del entendimiento. Implican solamente que "el conocimiento es eterno y que existe un espíritu eterno, que abarca las naturalezas inteligibles y las ideas de las cosas, bien existan actualmente o bien sean sólo posibles; y comprende también sus relaciones necesarias y todas las verdades inmutables que les conciernen" (*Ibid.*, I, 5). Cudworth afirma que estas esencias eternas son innatas en los hombres y que verdades eternas, y por lo tanto innatas, son también los principios morales que tienen la misma necesidad de las verdades matemáticas. Y dirige estas tesis a una crítica de la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual Dios condena a los hombres al pecado o a la salvación según su exclusivo beneplácito. El bien y el mal como esencias eternas forman parte de Dios y determinan sus decisiones. Ni Dios es en cierto modo limitado por las normas del bien y del mal ya que no puede decirse limitado por lo que esencialmente lo constituye (*Ibid.*, IV, 6).

Junto a Cudworth destaca entre los representantes de la escuela de Cambridge Henry More (1614-87) cuyas especulaciones sobre el espacio fueron admitidas como propias por Newton. En su *Manual metafísico* (*Enchiridium metaphysicum*, 1679), More concibe la extensión espacial como el fundamento de todas las relaciones que median entre los objetos corpóreos pero como algo inmóvil, infinito, eterno que invade todas las cosas y es distinto de cada cosa. El fundamento de este espacio eterno e inmutable es Dios, pues a él sólo pueden referirse los predicados absolutos (uno, simple, eterno, inmóvil, etc.) que se refieren al espacio. "El objeto

espiritual, dice More, que nosotros llamamos espacio es sólo una sombra evanescente que produce la verdadera y universal naturaleza de la ininterrumpida presencia divina en la débil luz de nuestro entendimiento hasta que seamos capaces de verla con ojos despiertos y mucho más de cerca" (*Ench. met.*, I, 8). La extensión percibida por los sentidos es el símbolo de la realidad inteligible que se oculta tras la misma. La matemática, que considera el puro esquema espacial, es ya un paso del símbolo hacia la realidad inteligible. El paso ulterior y definitivo lo da la filosofía que reconoce a Dios mismo en la realidad inteligible del espacio.

Al lado de Cudworth y de More, mencionaremos entre los pertenecientes a la escuela de Cambridge, a Benjamin Whichcote (1609-83), John Smith (1618-1652) y, en especial, a Nathaniel Culverwel (muerto probablemente en 1650 ó 1651) y autor de un *Discurso sobre la naturaleza de la luz* publicado postumo el año 1652. Es significativa en esta obra la tesis de la identidad entre ley divina y ley de naturaleza. La ley de naturaleza, revelada al hombre por la razón, no es más que la aplicación adaptación de la ley eterna de Dios a la naturaleza particular del hombre; de ahí que el hombre la lleva impresa en sí mismo. "Están grabados e impresos en el ser del hombre algunos principios claros e indelebles, algunas nociones primeras y alfabéticas, combinando las cuales el hombre formula las leyes de naturaleza" (*Discourse*, § 7). De esta manera volvía a emplearse una vez más el antiguo concepto estoico-neoplatónico de la razón para una defensa de la racionalidad de la fe.

## BIBLIOGRAFÍA


**§ 411. Sobre el cartesianismo: Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, París, 1868; Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, París, 1862; G. Sonáis, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, París, 1922.**

**§ 413. De Malebranche: *Oeuvres*, París, 11 vols., 1712; *Oeuvres*, ed. Genoude y Lourdoueix, 2 vols., París, 1837; *Oeuvres*, ed. Simón, 2 vols., París, 1842; se ha iniciado una nueva edición de las obras completas con la publicación de los dos primeros libros de la *Recherche* bajo el cuidado de Schrehker, París, 1938. Muchas y recientes ediciones parciales, en el editor Vrin de París. *Correspondence avec. J. J. Dortous de Mairan*, bajo el cuidado de J. Moreau, París, 1947. Bibliografía de A. del Noce, en *M. nel terzo centenario della nascita*, Milán, 1938.**

**§ 414. Ollé-Laprune, *La phil. de M.*, 2 vols., París, 1870-72; H. Joly, *M.*, París, 1901; J. Vidgrain, *Le christianisme dans la phil. de M.*, París, 1923; Delbos, *Etude sur la phil. de M.*, París, 1924; M. Gouhier, *La phil. de M., et son expérience religieuse*, París, 1926; R. W. Church, *A Study in the Phil. of M.*, Londres, 1931; A. del Noce, en "Rivista di filos, neo-scolastica", 1934 y 1938; M. Guéroult, *M.*, 3 vols., París, 1955-59.**

**§ 416. De Arnauld: *Oeuvres*, 43 vols., Lausana, 1775-84; *Lettres*, 9 vols., Nancy, 1729; *Oeuvres philosophiques*, ed. Jourdan, París, 1843, ed. Simón, París, 1843.**

**Ollé-Laprune, *La phil. de Malebranche*, II, París, 1870; Delbos, *Etudes de la phil. de Malebranche*, París, 1924, cap. IX-X; A. del Noce, en "Rivista di fil. neo-scolastica", 1937, supl.; Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, 4 vols., 1923-52.**

**§ 417. De Gassendi: *Opera*, ed. Sorbiere, Lyon, 1658; Florencia, 1727; F. Thomas, *La Philosophie de G.*, París, 1889; G. S. Brett, *The Phil. of G.*, Londres, 1908; G. Hess, *P. G.*, Jena,**

Leipzig, 1930; P. G., *sa vie et son oeuvre:* 1592-1655, vol. colectivo, París, 1955; *Actes du Congres du Tricentenaire de P. G.*, vol. colectivo, Dinnie, 1957; T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo, Studio su G.*, Bari, 1961.

§ 418. Sobre el libertinismo: Charbonnel, *La pensée italienne et le courant libertin*, París, 1917; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siede*, París, 1943; J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres, 1960. Para la bibliografía v. especialmente el libro de Pintard.

De Cyrano, *L'histoire comique des Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, bajo el cuidado de C. Mettra y J. Suyeux, París, 1962. Sobre Cyrano y sobre el *Theofrastus redivivus*; Spink, op, cit., cap. III y ÍV.

Sobre el paso a la edad iluminista: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, 1935.

§ 419. De Herbert: *De veritate*, París, 1924; *De religione laici*, ed. H. R. Hutcheson, New-Haven-Londres, 1944. Rémusat, *Lord H. d. C.*, Sa *vie et ses oeuvres*, París, 1853; M. M. Rossi, *La vita, le opere e i tempi di E. H. d. C., 3* vols., Florencia, 1947.

Sobre los platónicos de Cambridge: J. Tulloch, *Ralional Theology and Christian Philosophy in the Seventeenth Century, 2* vols., Londres, 1872; F. H. Powicke, *The Cambridge Platonists*, Londres, 1926; Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und àie Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932; J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. Londres, Nueva York, 1931. Una antología de los escritos de Whichcote, Smith, Culverwel y Campagnac, *The Cambridge Platonists*, Londres, 1901.

Sobre Cudworth: J. A. Pasmore, *R. C.*, Cambridge, 1951, con bibl.

Sobre More: P. R. Anderson, H.AL, Nueva York, 1933.

## CAPITULO IV

# PASCAL

### 420. PASCAL V PORT-ROYAL

En la lucha por la razón, en que se resume la obra de la filosofía del siglo XVII, la voz de Pascal produce una nota discordante. No ya porque trata de defender con los medios tradicionales las creencias tradicionales: la figura de Pascal no puede confundirse en la muchedumbre de los que insistían en las antiguas posiciones de la metafísica escolástica o defendían las viejas instituciones y creencias oponiendo a la razón el peso y la autoridad de la tradición. Pascal acepta y hace suyo el racionalismo en el dominio aunque reconociendo los límites que el mismo encuentra también en este terreno; pero no cree que el racionalismo pueda extenderse a la esfera de la moral y de la religión. Pascal estima que, en este campo, la primera y fundamental exigencia es una comprensión del *hombre* como tal; y que la razón es incapaz de alcanzar esta comprensión.

Blas Pascal nació en Clermont el 19 de junio de 1623. Sus primeras aficiones fueron las matemáticas y la física. A los 16 años compuso el *Tratado de las secciones cónicas*; a los 18 años inventó una máquina calculadora; después hizo numerosos experimentos sobre el vacío (descritos en el *Tratado sobre el peso de la masa de aire* y en otro *Sobre el equilibrio de los líquidos),* que nan quedado como obras clásicas. Aun cuando la aspiración religiosa llenó su vida, no le abandonó el interés por la ciencia: la teoría de la *roulette,* el cálculo de probabilidades y otros inventos le ocuparon en los años de su plena madurez. En 1654 la vocación religiosa se hizo clara en él; en un escrito (23 de noviembre de 1654) hallado después de su muerte cosido en su vestido, nos ha dejado el documento de la inspiración que surgió en su espíritu. He aquí algunas frases del mismo:

*Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob.*
*No de los filósofos y científicos.*
*Certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz:*
*Dios de Jesucristo.*

Desde aquel momento, Pascal entró a formar parte de los solitarios de Port-Royal, entre los cuales estaba ya su hermana queridísima, Jacqueline. La Abadía de Port-Royal había sido fundada por el abad de Saint Cyran (1581-1643) y constituía una comunidad religiosa, sin reglas determinadas, cuyos miembros se dedicaban a la meditación, al estudio y a la enseñanza.

Con Antonio Arnauld (§ 416) se afirmaron decididamente las ideas del obispo Cornelio Jansenio entre los solitarios de Port-Royal. El *Augustinus* (1641) de Jansenio es un intento de reforma católica mediante un retorno a las tesis fundamentales de San Agustín, y sobre todo a la de la gracia.

Según Jansenio, la doctrina agustiniana enseña que el pecado original ha quitado al hombre la libertad del querer y le ha hecho incapaz del bien e inclinado necesariamente al mal. Dios solamente concede a los elegidos, por los méritos de Cristo, la gracia de la salvación. Los elegidos son, pues, pocos, diseminados por todo el mundo: y son tales únicamente por la gracia salvadora de Dios. Estas tesis habían sido opuestas por Jansenio a la relajación de la moral eclesiástica, especialmente jesuítica. Según la tesis jesuítica, la salvación está siempre al alcance del hombre, el cual, si vive en el seno de la Iglesia, posee una gracia *suficiente* que le salva si va acompañada de la buena voluntad. Era ésta la tesis del jesuita español Molina (§ 373), tesis que los jesuitas habían puesto como fundamento de su práctica de proselitismo, dirigida a conservar en el seno de la Iglesia el máximo número posible de personas, aun aquellas de escasa religiosidad interior. Contra esta tesis, el jansenismo profesaba un rigorismo moral y religioso ajeno a todo compromiso, haciendo depender la salvación solamente de la acción eficaz de la gracia divina reservada a pocos. El jansenismo suscitaba una viva reacción en los ambientes eclesiásticos, y el 31 de mayo de 1653 una bula de Inocencio X condenaba cinco proposiciones en las cuales la facultad teológica de París había condensado la doctrina del *Augustinus* de Jansenio. Arnauld y los partidarios de Jansenio aceptaron la condenación de las cinco proposiciones; pero negaron que de hecho pertenecieran a Jansenio y se encontraran en su obra; por esto juzgaron que la condenación no se refería a la doctrina misma de Jansenio. Después de algunos años, la disputa fue resucitada ante la Facultad teológica de París, y en ella intervino Pascal. El 23 de enero de 1656 Pascal publicaba, con el seudónimo de Luis de Montalto, su primera *Carta escrita a un provincial por uno de sus amigos sobre las disputas actuales de la Sorbona*; y a ésta siguieron otras dieciséis, la última de las cuales tiene fecha del 24 de marzo de 1657.

Las *Cartas provinciales* de Pascal son una obra maestra de profundidad y de humorismo y constituyen uno de los primeros monumentos literarios de la lengua francesa. En las primeras cartas Pascal ataca directamente la doctrina molinista. "—Pero, en fin, padre, ¿esta gracia dada a todos los hombres, es *suficiente*? -Sí, dijo él. -Y, con todo, ¿no surte efecto sin *gracia eficaz*? —Esto es verdad, dijo él. —¿Y todos los hombres tienen la *suficiente*, continué yo, y no todos tienen la *eficaz*? —Es verdad, dijo él. —Lo cual es lo misino que decir, le respondí yo, que todos tienen bastante gracia y que no todos tienen bastante; es lo mismo que decir que esta gracia basta, aunque no sea bastante en realidad; es lo mismo que decir que es suficiente de nombre e insuficiente de hecho." A partir de la quinta carta las críticas de Pascal se dirigen a las prácticas de los jesuitas, a la conducta acomodaticia por la cual tienden los brazos a todos: tranquilizan fácilmente la conciencia de los pecadores con una casuística relajada; y, por otra parte, tratan a las almas verdaderamente piadosas con severos directores. Pero puesto que las almas piadosas son pocas, "no tienen necesidad de muchos directores severos para guiarlas. Tienen pocos para pocas; mientras que la

muchedumbre de los casuistas relajados se dedica a la multitud de aquellos que buscan la relajación" *(Carta V).* En la última carta Pascal vuelve sobre la doctrina agustiniana de la gracia. Entre los dos puntos de vista opuestos, el de Calvino y el de Lutero, según los cuales no cooperamos de ninguna manera a nuestra salvación, y el de Molina, el cual no quiere reconocer que nuestra cooperación se deba a la fuerza misma de la gracia, es menester, según Pascal, reconocer con San Agustín que nuestras acciones son nuestras a causa del libre albedrío que las produce, y que son también de Dios a causa de su gracia, la cual hace que nuestro albedrío las produzca; y así, como dice San Agustín, Dios nos hace hacer lo que quiere, haciéndonos querer lo que podríamos realmente no querer. En esta doctrina Pascal ve la verdadera tradición de la Iglesia, desde San Agustín hasta Santo Tomás y todos los tomistas y, asimismo, el verdadero significado del jansenismo.

Mientras publicaba las *Cartas* y atendía a su trabajo científico, Pascal iba trabajando en una *Apología del cristianismo* que hubiera debido ser su gran obra; pero no llegó a terminar su trabajo. Su salud, delicada desde la infancia, se había ido haciendo cada vez más frágil: murió el 19 de agosto de 1662, a los 39 años. Los fragmentos de su obra apologética fueron recogidos y ordenados por sus amigos de Port-Royal y publicados por vez primera en 1669 con el titulo de *Pensamientos.*

## 421. LIMITES DE LA RAZÓN EN EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Descartes había abierto a la razón humana todos los caminos y todos los campos posibles; Pascal, por vez primera, reconoce los límites de la misma. Según Pascal, caen fuera de la razón y de sus alcances, el mundo propiamente humano, la vida moral, social y religiosa del hombre. Pero aun en el mundo de la naturaleza, donde la razón es arbitro, su poder encuentra un doble límite.

El primer límite es la experiencia: la experiencia no sirve, como creía Descartes, sólo para decidir *cuál* sea la verdadera entre las diversas explicaciones posibles que la razón presenta de un fenómeno dado. La experiencia debe servir también como norma constante y guía de las explicaciones racionales. Dice Pascal en el *Prólogo* al tratado del vacío (un fragmento de 1647): "Los secretos de la naturaleza están ocultos y aunque ella actúa siempre, no siempre se descubren sus efectos: el tiempo los destaca de época en época y, si bien ella sea en sí misma siempre igual, no siempre es igualmente conocida. Las experiencias que nos dan su inteligencia se multiplican de continuo y, como éstas constituyen los únicos principios de la física, las consecuencias se multiplican proporcionalmente." Así, pues, las experiencias constituyen "los únicos principios de la física"; pero corresponde también a ellas el control de las hipótesis explicativas. Cuando se formula una hipótesis para hallar la causa de muchos fenómenos, se pueden dar tres casos, en opinión de Pascal: o de la negación de la hipótesis se sigue un absurdo manifiesto y entonces la hipótesis es verdadera y comprobada; o el absurdo manifiesto se sigue de la afirmación de la misma y entonces la hipótesis es falsa; o bien, todavía no se ha podido derivar el absurdo ni de su afirmación ni de su negación y entonces la hipótesis sigue

siendo dudosa. De este modo añade Pascal "para hacer que una hipótesis sea evidente no basta que de ella se sigan todos los fenómenos, pero en cambio para demostrar su falsedad basta que de ella se siga algo contrario a uno solo de los fenómenos" *(Carta al padre Noel,* de 29 de octubre de 1647). En esta actitud, Pascal se halla mucho más cerca de Galileo que de Descartes; y es una postura que le permite a Pascal reconocer en la experiencia un primer límite de aquella razón que Descartes consideraba suficiente a sí misma.

El otro límite de la razón en el campo de las ciencias está determinado por la imposibilidad de deducir los primeros principios: los principios que son fundamento del razonamiento escapan a éste, el cual no puede demostrarlos ni refutarlos. Los escépticos que intentan refutarlos no lo consiguen. La imposibilidad en que se encuentra la razón de demostrarlos prueba, según Pascal, no la incertidumbre de los principios, sino la debilidad de la razón Y de hecho, el conocimiento de los primeros principios (el espacio, el tiempo, el movimiento, los números) es seguro, mientras no lo es ninguno de los conocimientos que nos proporcionan nuestros razonamientos. Pero sólo se trata de una seguridad que aquellos principios obtienen del corazón y del instinto, no de la razón. El corazón *siente* que hay tres dimensiones en el espacio, que los números son infinitos; a continuación, la razón *demuestra* que no hay dos números cuadrados de los cuales uno sea el doble del otro, etc. Los principios se *sienten,* las proposiciones se establecen por conclusión; los unos y las otras tienen la misma certeza, pero obtenida de manera diversa. Y es inútil y ridículo que la razón pida al corazón las pruebas de sus primeros principios, de la misma manera que sería ridículo que el corazón pidiese a la razón el sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra. Mejor hubiera sido para el hombre conocerlo todo mediante el instinto y el sentimiento. Pero la naturaleza nos ha negado este privilegio: nos ha dado pocos conocimientos de esta especie, y todos los demás el hombre debe adquirirlos con el razonamiento (*Pensées*, ed. Brunschvig, 282).

En el mismo dominio que le es propio, el del conocimiento de la naturaleza, la razón encuentra, pues, límites; y estos límites son los límites mismos del hombre. Sin embargo, en el ámbito de estos límites, la razón es arbitro. Pascal rechaza en el dominio del conocimiento natural toda intrusión metafísica o teológica. En el dominio del hombre es donde la razón demuestra su total y congènita incapacidad.

### 422. LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE Y EL ESPÍRITU DE FINURA

"Había pasado largo tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; pero la escasa *comunicación* que se puede sacar de ellas, me había desengañado. Cuando empecé el estudio del hombre, vi que las ciencias abstractas no son propias del hombre y que yo, progresando en ellas, me alejaba de mi condición más que los otros al ignorarlas. He perdonado a los demás el conocerlas poco; he creído encontrar muchos compañeros en el estudio del hombre, que es el estudio que le es verdaderamente propio. Pero me he engañado: los que estudian al hombre son todavía menor número que los que estudian la geometría" (144). Estas palabras de Pascal expresan su

postura fundamental. Pascal se dedica al estudio del hombre por la necesidad de comunicación, que no es solamente comunicación con los otros, sino también comunicación consigo, esto es, claridad y sinceridad consigo mismo.

El hombre que está hecho para pensar, debería empezar a pensar en sí mismo (146), pero no sucede así y busca con preferencia la ciencia de las cosas exteriores. Ahora bien, la ciencia de las cosas exteriores no puede consolar al hombre de la ignorancia de ia vida moral ni en los momentos de aflicción, mientras que la ciencia de las costumbres puede consolarle de la ignorancia de las ciencias exteriores (67). El hombre debe, pues, empezar por sí; el objetivo esencial y primero es el de conocerse a sı mismo. Pero para este fin la razón no sirve de nada; como guía del hombre, la razón es débil, inútil e incierta. Se somete fácilmente a la imaginación, a la rutina, al sentimiento. Todo razonamiento en aquel campo se reduce a ceder al sentimiento. La fantasía y el sentimiento arrastran al hombre desde distintos campos; y la razón, que debería dar la regla, se doblega en todos los sentidos y es incapaz de darla *(274).* Nada hay, por tanto, tan conforme a la razón como el desconocimiento de la razón (272); desconociendo que es al mismo tiempo un reconocimiento: el reconocimiento de otro camino de acceso a la realidad humana, que es el *corazón.* El corazón, dice Pascal, tiene razones que la razón no conoce (277): entender y hacer valer las razones del corazón es la tarea del espíritu de finura.

El antagonismo entre la razón y el corazón, entre el conocimiento demostrativo y la comprensión instintiva, es expresado por Pascal como antagonismo entre el *espíritu de geometría* y el *espíritu de finura.* En el espíritu de geometría los principios son palpables, lejanos del uso común y difíciles de ver, pero, una vez vistos, es imposible que desaparezcan. En el espíritu de finura, los principios son de uso común, están delante de los ojos de todos. No es necesario volver la cabeza ni hacerse violencia para verlos; pero es menester que se tenga buena vista, porque estos principios son tan sutiles y numerosos que es casi imposible que alguno no se escape. Las cosas sutiles se sienten más bien que se ven; es completamente imposible hacerlas sentir a los que no las sienten por sí y no se pueden demostrar completamente porque no se poseen sus principios como se poseen los de la geometría. El espíritu de finura ve el objeto de un solo golpe y con una sola mirada, no por medio del razonamiento (1). Se puede expresar exactamente la diferencia establecida por Pascal entre espíritu de geometría y espíritu de finura diciendo que el primero *razona y* el segundo *comprende.* Evidentemente, un cierto grado de finura, o sea de comprensión, es necesario también para fundar y seguir a fondo el razonamiento geométrico; pero es también evidente que el espíritu de finura tiene como objeto propio el mundo de los hombres, mientras el espíritu de geometría tiene como objeto suyo el mundo externo. La elocuencia, la moral, la filosofía, están fundadas en el espíritu de finura, es decir, en la comprensión del hombre, y cuando prescinden de él, se hacen incapaces de conseguir sus objetivos. Por esto la verdadera elocuencia se burla de la elocuencia geométrica y la verdadera moral se burla de la moral geométrica; y el burlarse de la filosofía llega a ser la verdadera filosofía (4).

Solamente el espíritu de finura (el juicio, el sentimiento, el corazón, el instinto) puede comprender al hombre y realizar una elocuencia persuasiva, una moral auténtica y una verdadera filosofía. El hombre no puede ser conocido como un objeto geométrico, no puede comunicarse consigo mismo y con los demás mediante una cadena de razonamientos. La razón cartesiana se encuentra en el mundo humano completamente fuera de lugar. Este reconocimiento es el verdadero comienzo de la comprensión del hombre. "Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar."

## 42J. LA CONDICIÓN HUMANA

Toda la investigación de Pascal es un análisis de la condición del hombre en el mundo. Pascal continúa la obra de Montaigne; para él, como para Montaigne, el hombre es el único tema de la investigación filosófica y esta especulación lo involucra incesantemente en sus procedimientos. Pascal le echa, en cara a Montaigne "el haber hecho demasiadas historias y el haber hablado demasiado de sí", y dice que lo que tiene de bueno difícilmente se puede adquirir. El filosofar de Pascal es una continuación directa del filosofar de Montaigne; pero una continuación que tiene por fin último la fe, mientras Montaigne tenía como último objetivo la filosofía. Toda la obra de Pascal se dirige a alcanzar claridad sobre el destino propio del hombre: una claridad no objetiva ni racional, sino subjetiva y estimulante, tal que constituya al hombre en lo que verdaderamente *debe* ser.

Como parte de la naturaleza, el hombre está situado entre dos infinitos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y es incapaz de comprender uno u otro. Es nada en comparación con lo infinito; es un todo en comparación con la nada; un medio entre el todo y la nada. Infinitamente lejos de comprender los extremos, el fin de los fines y su principio se ocultan para el en un secreto impenetrable. Es igualmente incapaz de ver la nada, de la cual ha sido sacado, y el infinito, por el cual es absorbido.

Esta condición del hombre determina toda su naturaleza. Somos algo, pero no lo somos todo: lo que tenemos de ser nos oculta el conocimiento de los primeros orígenes, que radican en la nada; y lo poco que poseemos del ser nos" oculta la vista de lo infinito. Nuestra inteligencia tiene en el orden de las cosas inteligibles el mismo rango que nuestro cuerpo tiene en la extensión de la naturaleza. Todas nuestras capacidades están limitadas por dos extremos, mas allá de los cuales las cosas se nos escapan, porque están demasiado arriba o demasiado abajo de ellos. Nuestros sentidos no perciben nada de lo extremo; y así la demasiada juventud o demasiada vejez son impedimentos para el espíritu y lo mismo hace la demasiada o demasiado poca instrucción. Las cosas extremas son para nosotros como si no existiesen, y nosotros somos en su comparación como si no existiéramos: ellas se nos escapan y nosotros nos escapamos de ellas.

De este modo nuestro verdadero estado nos hace incapaces de saber con certeza y de ignorar absolutamente. Nos movemos sobre un vasto mar, siempre incierto y entre olas, empujados de un sitio a otro. Cuando queremos pararnos en cualquier meta y permanecer allí, quedamos

desorientados y abandonados; si nosotros la seguimos, escapa fuera de nuestro alcance, se escabulle y huye en una eterna fuga. Nada se detiene para nosotros. Tal es el estado que nos es natural y que, con todo, es el más contrario a nuestra inclinación: nosotros ardemos por el deseo de encontrar un sitio estable y una base final, para edificar en ella una torre que se eleve hasta lo infinito; pero todo fundamento nuestro se derrumba y la tierra se abre hasta los abismos (72).

En estos términos Pascal dibuja la condición de inestabilidad que es propia del hombre y por la cual el hombre no alcanza el ser ni la nada, de manera que se encuentra por encima de la nada, a lo menos en cuanto está por debajo del ser. La posición del hombre está entre el ser y la nada: es inevitablemente una posición de incertidumbre e inestabilidad. Función del pensamiento es hacerle reconocer claramente esta posición.

El pensamiento es ciertamente la única dignidad propia del hombre. Por él solamente el hombre está por encima del universo; y aunque el universo lo aplastase, el hombre sería siempre más noble que lo que le mata, porque sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él, mientras el universo no sabe nada (347). Y sin embargo, el pensamiento no sirve para nada, si no hace entender al hombre su miseria; la grandeza del hombre consiste únicamente en reconocerse miserable; un árbol no puede reconocerse miserable (397). Es peligroso hacer ver al hombre que es demasiado igual a las bestias, ya que las bestias no pueden librarse de su miseria, porque no se dan cuenta de ella; es peligroso también hacerle ver demasiado su grandeza, porque esto equivaldría a hacerle olvidar que tal grandeza consiste únicamente en el saber reconocer su miseria. Todavía es más peligroso hacerle ignorar las dos cosas: es necesario que no crea que es igual a las bestias, ni a los ángeles (418); si el hombre pretende ser ángel, acaba procediendo como bestia (358). Por eso, si el hombre se vanagloria es menester rebajarlo, si se rebaja es menester levantarlo, y es menester contradecirle siempre, hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible. "Yo reprendo igualmente a los que toman el partido de alabar al hombre y a los que toman el partido de injuriarlo y a los que toman la resolución de desentenderse. Yo no puedo aprobar más que a quienes buscan gimiendo" (421). De este modo, el primer acceso a la naturaleza del hombre hace comprender lo incomprensible del mismo y rebela su originalidad absoluta, por la cual no es ángel ni bestia. Pero el reconocimiento de esta originalidad es difícil, pues está al final de una investigación, que hace sufrir y gemir. Por esto los hombres son recalcitrantes y procuran de todos modos quitar la vista de sí y de su propia naturaleza y divertirse.

## 424. LA DIVERSIÓN

"No habiendo podido los hombres librarse de la muerte, de la miseria, de la ignorancia, han creído mejor, para ser felices, no pensar en ello" (168). Tal es el principio de lo que Pascal llama *diversión* (*divertissement*), esto es, de la actitud que huye de la consideración de su propia condición y procura de todas las maneras distraerse de ella mediante las ocupaciones incesantes

de la vida cotidiana. Nada hay mas insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin hacer nada, sin diversiones, sin aplicación. El siente, entonces, su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vaciedad. Inmediatamente salen del fondo de su alma el aburrimiento, la melancolía, la perfidia, la tristeza, el tormento, el despecho, la desesperación (131). El aprecio fundamental de todas las ocupaciones se debe a que distraen, al hombre de la consideración de sí mismo y de su condición. De aquí viene que el juego, la conversación, la guerra, los cargos elevados, sean tan buscados. Estas cosas no son buscadas porque dan la felicidad, ni se crea verdaderamente que la felicidad consista en el dinero que se puede ganar en el juego o en la liebre que se persigue cazando: estas cosas no se querrían si se ofreciesen. No se busca su uso blando y penoso, que nos hace todavía pensar en nuestra desgraciada condición, no se buscan los peligros de la guerra y las fatigas de los empleos, sino que se busca el trastorno que nos aparta de pensar en aquella condición y nos distrae de ella (139). Nosotros no buscamos nunca las cosas, sino la búsqueda de las cosas. Así, en las comedias, las escenas alegres sin temor no valen nada y no valen nada las miserias extremadas sin esperanza, los amores brutales, las ásperas severidades (135). No se podría aligerar al hombre de todas las ocupaciones con que se le sobrecarga desde la infancia sin hacerle sentir inmediatamente el peso de su miseria. Si estuviese libre de sus cuidados, se vería, pensaría en lo que es, de dónde viene, adonde va. Por esto jamás está demasiado ocupado; y después de haber terminado su trabajo, si tiene un poco de tiempo para descansar, se le aconseja que se divierta, que juegue y se ocupe siempre en algo con toda el alma (143).

Pero la diversión no es la felicidad; viene al hombre del exterior y hace al hombre dependiente y sujeto a turbaciones por mil accidentes que producen sus inevitables aflicciones (170). Y así, la única cosa que puede consolarle de sus miserias es la más grande de sus miserias; y sin la diversión, estaríamos aburridos y el aburrimiento nos empujaría a buscar un medio más eficaz para salir de él. Pero la diversión nos resulta placentera y hace que nos extraviemos y lleguemos insensiblemente a la muerte (171). La diversión no es la alternativa propia y digna del hombre. El hombre no debe cerrar los ojos frente a su miseria, porque de esta manera renuncia a su único privilegio y a su dignidad: la de pensar. No se ofrece, pues, verdaderamente al hombre otra alternativa que el reconocimiento explícito de su condición indigente y miserable; y este reconocimiento le pone directamente frente a Dios.

## 425. LA FE

El hombre no puede reconocerse en su no ser, si no es en comparación con el ser; no puede reconocerse en su error, en su duda, en su miseria, si no es en comparación con la verdad, el bien y la felicidad. El reconocimiento de su propia miseria es el comienzo de una búsqueda dolorosa (buscar gimiendo), que le lleva a la fe. La fe es para Pascal una actitud total que abarca todos los aspectos del hombre desde su raíz. El problema de la búsqueda es el de realizar la fe, más aún, de realizar en la fe y mediante la fe. Todas las actividades humanas deben emplearse en esta búsqueda.

La fe no es una evidencia ni una certeza indestructible ni una posesión segura. La condición humana excluye estas cosas. Si el mundo subsistiese para instruir al hombre acerca de Dios, su divinidad resplandecería por todas partes de una manera inconcusa; pero el mundo subsiste solamente en virtud de Jesucristo y para Jesucristo, esto es, para instruir a los hombres acerca de su corrupción y su redención. El mundo, pues, no revela ni una exclusión total ni una presencia manifiesta de la divinidad. Si el hombre viese lo bastante de la divinidad, creería que la posee y no se daría cuenta de *su* miseria. Si el hombre no viese nada de la divinidad, no sabría lo que ha perdido y no aspiraría a reconquistarlo. Para saber lo que ha perdido debe ver y no ver: y tal es precisamente el estado en que se encuentra en la naturaleza (556). Todo instruye al hombre sobre su condición, pero no es verdad que todo revele a Dios y tampoco que todo esconda a Dios. Es verdad, a la vez, el que se esconde a los que le tientan, y se revela a los que le buscan; ya que los hombres son todos indignos de Dios y, al mismo tiempo, capaces de Dios: indignos en su corrupción, capaces por su naturaleza originaria (557). Tentar a Dios significa pretender alcanzarlo sin humildad en la búsqueda: Dios se revela solamente a aquellos para quienes la fe misma es investigación.

Pero se trata de una investigación que no pertenece únicamente a la razón del hombre. La fe no puede alcanzarse en virtud de demostraciones y de pruebas: las pruebas que se dan de la existencia de Dios, partiendo de las obras de la naturaleza, pueden valer solamente para quien tiene ya fe, pero no pueden producir la fe en el que está privado de ella (242). A veces, la prueba es el instrumento de la fe que Dios mismo pone en el corazón, pero en todo caso la fe es diferente de la prueba; la prueba es humana, la fe es un don de Dios (246).

Aunque sirviese la prueba, serviría solamente en el momento en que uno la ve: una hora después temería haberse engañado (543). En todo caso, ninguna prueba puede concluir si no la existencia de un Dios autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos· pero éste es el papel que le atribuyen a Dios los paganos y los epicúreos. El Dios de los cristianos no es ni siquiera un Dios que ejerza su providencia sobre la vida y sobre los bienes de los hombres para dar una serie feliz de años a los que le adoran: esto es lo que le atribuyen los judíos. El Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y consolación, es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que El posee y les hace sentir interiormente la miseria que les es propia y su misericordia infinita (556)

A un Dios tal no se llega por la razón; y, sin embargo el hombre debe decidirse en relación con El; no puede aplazar el problema o permanecer neutral ante sus soluciones; debe escoger entre el vivir *como si* Dios existiera y el vivir *como si* Dios no existiera; ni puede sustraerse a esta elección, ya que no escoger es ya la elección negativa. Si la razón no puede ayudarle, importa que él considere cuál es la elección más conveniente. Se trata de un juego, de una apuesta, en la cual es menester considerar, por un lado, la apuesta, por otro la pérdida o la eventual ganancia. Ahora bien, quien apuesta a favor de la existencia de Dios, si gana, lo gana todo; si pierde, no pierde nada: es menester, por tanto, apostar sin dudar. La apuesta es ya

razonable cuando se trata de una ganancia finita y poco superior a la apuesta; pero se hace tanto más conveniente cuando la ganancia es infinita e infinitamente superior a la apuesta. Ni vale decir que la infinita distancia eatre la certeza de lo que se apuesta y lo incierto de lo que se puede ganar, hace igual el bien finito que se arriesga al infinito que es incierto. Cada jugador arriesga con certeza para ganar con incertidumbre; y arriesga ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. En un juego en que hay iguales probabilidades de ganar o perder, arriesgar lo finito para ganar lo infinito tiene evidentemente la máxima conveniencia.

Pascal reconoce, con todo, que no se puede creer a voluntad y que aun reconociendo el valor de estas consideraciones se pueden sentir las manos atadas y la boca muda, incapaces de creer. Pero en este caso, la importancia de creer procede solamente de las pasiones. Es menester trabajar para convencerse, no aumentando las pruebas de la existencia de Dios, sino disminuyendo las pasiones; y es menester asumir las actitudes exteriores de la fe y empeñar en la fe la *máquina* hombre (233). El hombre, en efecto, es, según Pascal, un autómata, al menos en cuanto es espíritu. De aquí procede el valor de la *tradición o* costumbre, que con razón la religión cristiana equipara a la *razón* y a la *inspiración* como las tres vías de la fe (245). La tradición empuja al hombre en cuanto es máquina y arrastra también al espíritu sin que él piense en ello. Una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, es necesario adquirir una creencia más fácil, que elimine el continuo retorno de la duda; y esto es la costumbre de creer y manifestar en actos exteriores la creencia. La verdadera fe, la fe total, moviliza no sólo al espíritu, sino al autómata que hay en el hombre (252). De aquí nace la importancia de los actos exteriores de la fe. Es necesario ponerse de rodillas, rogar con los labios, etc. (250); es necesario hacerlo todo como si se creyera: tomar agua bendita, hacer decir misas, etc. Esto os hará creer, dice Pascal, porque hará callar a vuestro espíritu (*Vous abétisera)* (233).

Ciertamente la fe supone un riesgo; pero, ¿qué no supone riesgos? Nada es cierto en realidad; y hay más certeza en la religión que en la espera del mañana. En efecto, no es cierto que veremos el día de mañana, sino que es ciertamente posible que no lo veamos. No se puede decir lo mismo de la religión. No es cierto que exista; pero ¿quién se atrevería a decir que es ciertamente posible que no exista? (234). La fe no elimina el riesgo, pero nos lo hace aceptable. Y el riesgo no incluye amenaza: la ganancia de la fe la tenemos ya en esta vida (233).

**BIBLIOGRAFIA**

§ 420. . La **edic. fundamental** de las **obras** de Pascal es **la** de **Brunschvigg, Boutroux** y **Gazier,** ***Oeuvres*** *completes,* 14 **vols.,** París, **1904-14.** Son de uso más común *Pensées et* ***Opuscules,*** edic. Brunschvigg, **París,** 1897 (muchas ediciones sucesivas).

Maire, ***Bibliographie générale*** *des* ***oeuvres*** *de* ***P.,*** *5* **vols.,** París, **1925-27** (hasta 1925).

Sobre Pascal y Port-Royal: Gazier, *Port-Royal* ***au*** *XVII* ***siècle,*** París, 1909¡ R. de **Capmany,** *La tremenda* ***aventura*** *de Port-Royal,* Barcelona, 1952.

§ 421. **Boutroux, *P.*,** París, 1900; **Brunschvigg, *P.*,** París, **1932;** Blondel, **Brunschvigg, Chevalier, Höffding,** Laporte, **Rauh,** Unamuno, en **"Revue** de **Métaphys,** et de **Mor.",** 1923.

Chevalier, *Pascal,* París, 1922 presenta a Pascal en la figura convencional de un santo. Muy unilateral el ensayo de Chestov, *La* ***nuit*** *de* ***Getbsémani,*** París, 1923; **Serini, *P.*,** Turín, 1942; J. **Mesnard, *P.*,** ***L'homme*** *et* ***l'oeuvre,*** París, 1951; H. **Lefebvre, *P.*,** París, 1949-54; J. **Steinmann,** P, París, 1954.

## CAPITULO V

# SPINOZA

### 426. VIDA Y ESCRITOS

El cartesianismo, antes de ser un cuerpo de doctrina, es el propósito de valerse de la autonomía de la razón y de respetar su técnica interna, esto es, el método geométrico. Los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII respetan este propósito, aunque modificando o abandonando los fundamentos de la metafísica y de la física de Descartes y a veces, como ocurre en Leibniz, renovando parcialmente el mismo concepto del método geométrico. La figura de Spineza, en su personalidad de hombre y de filósofo, se afianza toda ella en este propósito. Pero el interés de Spinoza, como el de Hobbes, no es primariamente gnoseológico o metafísico, sino moral, político y religioso.

Benito (Baruch) de Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632 de una familia judía emigrada de España. Fue educado en la comunidad judía de Amsterdam; pero en 1656 fue excomulgado por ella y expulsado por "herejías practicadas y enseñadas". Algunos años después abandonaba Amsterdam y se establecía primeramente en el pueblecito de Rijnsburg, junto a Leyden, y luego en La Haya, donde pasó el resto de su vida. Cumpliendo el precepto rabínico que prescribe a cada hombre aprender un trabajo manual, había aprendido el arte de fabricar y pulir lentes para instrumentos ópticos. Este oficio le permitió atender suficientemente a sus limitadas necesidades, y le dio una cierta fama de óptico que precedió a su celebridad de filósofo. Enfermizo y celoso de su independencia espiritual, Spinoza llevó una vida modesta y tranquila. Cuando un alumno amigo suyo, Simone de Vries, quiso hacerle un regalo de dos mil florines, lo rechazó; y cuando, más tarde, el mismo De Vries quiso asegurarle una pensión de 500 florines, Spinoza le dijo que eran demasiados y sólo quiso aceptar 300. La primera obra de Spinoza fue un *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate* (conocido actualmente por el nombre de *Tratado breve)* que estuvo perdido mucho tiempo, pero fue hallado y publicado a mediados del siglo XIX. En este escrito se pueden ya distinguir con claridad las dos componentes de la filosofía de Spinoza, la neoplatónica y la cartesiana, como también el interés fundamental de esta filosofía, que va dirigido a la vida moral, política y religiosa del hombre. La componente neoplatónica es evidente en el concepto de Dios como causa única, directa y necesaria de todo lo que existe y lo mismo la cartesiana en lo que se refiere al concepto de la sustancia y de los

atributos; en cambio, falta en esta obra la interpretación de la necesidad natural o divina como necesidad geométrica.

En 1663 se publicó el único escrito de Spinoza a su nombre, *Renati Cartesi Principia Philosophiae. Cogitata metaphisica.* El escrito era originariamente un sumario de los *Principios de filosofía* de Descartes, que Spinoza había compuesto para un alumno suyo. A petición de algunos amigos, el escrito se publicó con el apéndice de los *Pensamientos metafísicos* en los cuales se señalaban las divergencias entre el autor y Descartes. En 1670 apareció anónimo el *Tractatus theologico-politicus*, que pretendía demostrar que "en una sociedad libre debería ser licito a cada uno pensar lo que quiere y decir lo que piensa". El libro fue en seguida condenado por la iglesia protestante y por la iglesia católica y Spinoza tuvo que suspender la publicación de una traducción holandesa para evitar que fuese prohibido en Holanda, Ya hacía años que estaba trabajando en su obra fundamental, la *Ethica ordine geometrico demonstrata* que en 1674 estaba terminada y empezaba a circular manuscrita en las manos de sus amigos. Spinoza dejó para más adelante su publicación porque de lo contrario hubiera sido inmediatamente condenada; así que la obra fue publicada sólo después de su muerte, en 1677, en un volumen de *Obras póstumas*, que comprendía además de la *Ethica,* un *Tractatus politicus* y un *Tractatus de intelectus emendatione*, ambos incompletos, y un cierto número de *Cartas.* Más tarde (1852) fue hallado y publicado el *Breve tratado sobre Dios y sobre el hombre y su felicidad,* en la traducción holandesa.

El 21 de febrero de 1677 Spinoza moría a la edad de 44 años de tuberculosis. Su vida había sido precisamente la que debía ser en virtud de su filosofía: la vida de un hombre libre, sin pasiones, dedicado exclusivamente a la filosofía y ajeno a cualquier actitud seudo-heroica o retórica. Pero inmediatamente después de su muerte, su misma figura de hombre se vio envuelta en la condena unánime pronunciada sobre su filosofía, considerada como puro y simple "ateísmo". El núcleo de su filosofía se condensa en la tesis de que Dios es "el conjunto de todo lo que existe" (Cfr., por ej., Malebranche, *Entretiens de métaphysique,* 1688, IX) y el atributo más benévolo que se le dedica es el de "miserable". Pedro Bayle, en sus *Pensamientos sobre el cometa* (1682), al defender la tesis de que se puede ser ateo y observar unas costumbres perfectas, afirmaba que este era el caso de Spinoza. Pero ni siquiera él renunciaba a considerar y criticar la doctrina de Spinoza exclusivamente bajo el aspecto del ateísmo. Naturalmente, una interpretación de esta filosofía que fuese independiente de la polémica religiosa sólo se podría tener cuando la doctrina de Spinoza quedara enmarcada en sus conceptos filosóficos fundamentales. Lo cual sólo ocurrió con el romanticismo que, a partir de Fichte, vio en la sustancia spinoziana al Infinito mismo en su expresión objetiva.

### 427. CARACTERES DEL SPINOZISMO

Descartes había reducido a un rígido mecanismo, a un orden necesario, todo el mundo de la naturaleza; pero había excluido de él al hombre en

cuanto sustancia pensante. La sustancia extensa es mecanismo y necesidad, según Descartes; pero la sustancia pensante, la razón humana, es libertad, y como tal potencia absoluta de dominio sobre la misma sustancia extensa. Spinoza fija su atención sobre todo en el hombre, en su vida moral, religiosa y política; y su intención es la de reducir toda la existencia humana al mismo orden necesario que Descartes había reconocido solamente en el mundo natural. Necesidad y libertad, mecanismo y razón se distinguen y se oponen, según Descartes; se identifican, según Spinoza.

Spinoza pretende de este modo restablecer aquella *unidad* del ser que Descartes había roto con la separación de las sustancias, unidad que le había enseñado la tradición neoplatónica, todavía viva en la comunidad judía en que se había formado. La realidad, la sustancia es una sola, única en su ley, único el orden que la constituye. La característica fundamental del pensamiento spinoziano es la síntesis que ha realizado entre la consideración metafísico-teológica y la consideración científica del mundo. Su filosofía parte de la consideración de la naturaleza y perfección de Dios, pero llega a una concepción del mundo que satisface •todas las exigencias de la ciencia física. La teología tradicional y la nueva ciencia de la naturaleza se funden íntimamente en la obra de Spinoza. El punto de fusión, el concepto central que la hace posible es el de la *sustancia*. Descartes había distinguido (*Princ. Phil.*, I, 51) tres sustancias: la pensante, la extensa y la divina; pero había tenido que reconocer que el término *sustancia* tiene un significado diverso referido a Dios o a las sustancias finitas; porque mientras que referido a Dios significa una realidad que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad, referido al alma y a las cosas significa una realidad que para existir solamente tiene la necesidad de Dios. Pero, para Spinoza, no hay más que un único significado auténtico del término, y es el que tiene con respecto a Dios. No hay otra sustancia, esto es, otra realidad independiente, más que Dios mismo. Dios se convierte entonces en el origen, la fuente, de toda realidad, la unidad absoluta (en el sentido neoplatónico), única de la cual puede salir la multiplicación de las cosas corpóreas y de los seres pensantes. De este modo, Spinoza vuelve a reducir a la unidad neoplatónica y al orden necesario en que ella se manifiesta los aspectos de la realidad que Descartes había distinguido y separado. Sobre todo intenta reducir a ella el mundo humano: las pasiones y la razón del hombre y todo lo que nace de las pasiones y de la razón: la moralidad, la religión y la vida política. Por eso se ve forzado a negar toda separación y distinción entre la naturaleza y Dios y a identificarlos, como ya había hecho Giordano Bruno (§ 380); se ve precisado a considerar los decretos de Dios como leyes de la naturaleza y recíprocamente; a quitar a la aceión de Dios todo carácter arbitrario y voluntario y, por tanto, quita al orden del mundo todo carácter finalista y, por último, identifica la naturaleza y Dios con el orden geométrico necesario del todo. Pero al mismo tiempo, Spinoza pretende utilizar esta filosofía de la necesidad para la libertad del hombre, y por esto pone tal libertad no en el arbitrio, sino en el reconocimiento del orden necesario, reconocimiento en virtud del cual el hombre deja actuar en sí mismo la necesidad del orden divino del mundo.

## 428. LA SUSTANCIA

En el *De intellectus emendatione* que Spinoza dejó incompleto, porque los pensamientos que apuntaba hallaron su expresión definitiva en la *Etica,* pero que parece una especie de *Discurso del método,* Spinoza declara cuál es la finalidad de su filosofar. Esta finalidad es el conocimiento de la unidad de la mente con la totalidad de la naturaleza. Para alcanzarla, es menester que el hombre se conozca a sí mismo y a la naturaleza; se dé cuenta de las diferencias, de las concordancias y de las oposiciones que hay entre las cosas, para que vea lo que le permiten y cuál es su propia naturaleza y poder *(Of.,* edic. Van Vloten y Land, I, p. 9). Para este fin, el único conocimiento utilizable es aquel género de percepción en el cual el objeto es percibido a través de su sola esencia o a través de la noción de su causa próxima; en cambio, no pueden utilizarse los otros tipos o clases de percepción, como son la simbólica, la producida por una experimentación accidental y la deducida inadecuadamente de un cierto efecto. El conocimiento necesario al hombre es el que se conforma adecuadamente a la idea del objeto y tiene por esto en sí la garantía necesaria de su verdad. El problema del método es el problema del camino que conduce a un conocimiento de esta clase. El método no es, según Spinoza, la búsqueda de una contraseña de la verdad que siga a la adquisición de las ideas, sino, antes bien, el camino para investigar en el orden debido la verdad-misma, o sea la esencia objetiva de las cosas. Por esto Spinoza define su método como *conocimiento reflejo o idea de la idea.* Y puesto que no puede darse la idea de la idea si primeramente no se ha dado la idea, el método será el camino por el cual la mente debe dirigirse para conseguir la *norma* de una determinada idea verdadera. Pero, ¿de cuál idea verdaderamente ya dada deberá el método buscar la norma? Evidentemente, de la idea más excelente entre todas, o sea, la del ser perfectísimo. El mejor método será, pues, aquel que enseña cómo la mente debe dirigirse para encontrar la norma de la idea dada del ser perfectísimo (Op., I, p. 12),

De esta manera, la determinación del método en el *De intellectus emendatione* ya lleva a Spinoza a poner en el centro de su doctrina la consideración del ser perfectísimo, esto es, Dios. Y con esta consideración comienza la *Etica,* cuyo primer libro se titula "Dios". Spinoza concibe a Dios como la sustancia única que existe en sí y es concebida por sí; esto es, que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad y para ser concebida no necesita de ningún otro concepto. Tal sustancia es causa de sí misma en el sentido de que su esencia implica su existencia y de que no puede ser concebida más que como existente. Es infinita, ya que no hay ninguna otra sustancia que la limite, y consta de infinitos *atributos*; entendiendo por atributo lo que el entendimiento percibe de ella como constitutivo de su esencia. Por esta infinidad de atributos, esto es, de la esencia divina, deben proceder de Dios infinitas cosas de infinitos *modos*: de manera que, mientras Dios no es causado por ninguna causa y es *sausa sui,* es causa eficiente de todo lo que es. Todo lo que existe es, pues, un *modo,* esto es, una manifestación de Dios. *Natura naturans* es la sustancia misma, esto es, Dios, en su esencia infinita; *natura naturata* son los modos, esto es, las manifestaciones particulares de la esencia divina.

De estas tesis fundamentales se sigue que nada puede existir *fuera* de Dios ni nada puede existir sino como *modo* de Dios. Pero Dios no produce los infinitos modos con una acción creadora arbitraria o voluntaria. Todo deriva de Dios en virtud solamente de las leyes de su naturaleza; y la libertad de la acción divina consiste precisamente en su *necesidad,* o sea, en su perfecta conformidad con la naturaleza divina. Por esta necesidad no hay nada contingente en las cosas, esto es, nada que pueda ser distinto de lo que es. Todo es necesario en cuanto está determinado necesariamente por la necesaria naturaleza de Dios. Las cosas no habrían podido ser producidas por Dios de otra manera o con otro orden que aquel con el cual se han producido. Djos no tiene voluntad indiferente o libre. Su potencia se identifica con su esencia y todo lo que El puede, existe necesariamente.

### 429. LA NECESIDAD

Spinoza concluye la primera parte de su *Etica* con la negación cruda de la libertad de la voluntad humana. Nada hay en el mundo que no se derive de un aspecto necesario de Dios y que por esto no este intrínsecamente determinado. El hombre se cree libre porque tiene conciencia de su voluntad, pero ignora la causa que la determina; ahora bien, esta causa es Dios mismo, que determina la voluntad humana, como todo otro modo de ser, necesariamente. Ninguna diferencia hay en esto entre el hombre y la naturaleza; todo es necesidad en el uno y en la otra. Spinoza presenta a este propósito una crítica radical del *finalismo*, crítica cuya conclusión es muy sencilla: no existen fines para el hombre ni para la naturaleza. Admitir en la naturaleza causas finales es un prejuicio debido a la constitución del entendimiento humano. Los hombres creen todos que obran con vistas a algún fin, esto es, de una ventaja o de un bien que desean conseguir, Y puesto que encuentran a su disposición un cierto número de medios para conseguir sus fines (por ejemplo, los ojos para ver, el sol para iluminar, las hierbas y los animales para nutrirse, etc.), son inducidos a considerar las cosas naturales como medios para la consecución de sus fines. Y puesto que saben que estos medios no han sido producidos por ellos mismos, creen que han sido preparados para su uso por Dios. Nace así el prejuicio de que la divinidad produce y gobierna las cosas para uso de los hombres, para ligar los hombres a sí y para ser honrada por ellos. Pero, por otra parte, los hombres observan que la naturaleza les ofrece no sólo facilidades y comodidades, sino también dificultades y desventajas de toda clase (enfermedades, terremotos, inclemencias, etc.), y creen, entonces, que estos males provienen de la ira de la divinidad por sus faltas contra ella. Y aunque la experiencia de cada día proteste y enseñe con infinitos ejemplos que las ventajas y los daños se distribuyen igualmente entre los buenos y los impíos, los hombres prefieren, antes que abandonar su prejuicio, recurrir a otro prejuicio que apoya el primero; y así admiten que el juicio divino supera en mucho el entendimiento del hombre. Esto, advierte Spinoza, hubiera bastado para hacer que la verdad se escondiera eternamente al género humano, si las matemáticas (que se refieren, no a los fines, sino únicamente a las esencias y a las propiedades de las figuras) no hubieran mostrado a los

hombres otra norma de la verdad. Además de las matemáticas, otras causas han contribuido a que los hombres se diesen cuenta de estos prejuicios vulgares y fueran dirigidos al verdadero conocimiento de las cosas.

Este análisis explicativo de los prejuicios que se han formado en los hombres en virtud de tendencias constitutivas de su naturaleza, aproxima a Spinoza a los empiristas ingleses. A este análisis sigue la crítica de las causas finales. Esta doctrina considera como causa lo que es efecto y viceversa: pone después lo que en la naturaleza es primero y hace imperfecto lo que es perfectísimo. Efectivamente, es perfectísimo el efecto producido inmediatamente por Dios, imperfecto el que, para ser producido, tiene necesidad de causas intermedias. Evidentemente, si algunas cosas hubieran sido hechas por Dios como medios para conseguir un determinado fin, las tales serían menos perfectas que las otras. Pero la doctrina de las causas finales no sólo elimina la perfección del mundo, sino que elimina; además, la perfección de Dios. Si Dios obra por un fin, necesariamente quiere algo que le falta. Spinoza cree que no sirve, a este propósito, la distinción teológica entre el "fin de indigencia" y el "fin de asimilación". Si Dios no ha podido crear sino en vista de sí mismo, en realidad ha creado en vista de algo que le faltaba. La concepción finalista del mundo no es más que un producto de la imaginación: consiste en el intento de explicar el mundo mediante nociones como el bien, el mal, el orden, la confusión, el calor, el frío, lo bello, lo feo, las cuales no expresan más que el modo con que las mismas cosas nos impresionan a los hombres y no tienen valor objetivo ni pueden tampoco servir de criterio para comprender la misma realidad. Una vez más la corrección de tales prejuicios está en las matemáticas, en las cuales no valen las apreciaciones individuales y, por esto, libran al hombre de los prejuicios de la imaginación. La perfección de las cosas, dice Spinoza *(Etica,* I, ap.; *Op.,* I, p. 61), debe ser valorada solamente por su naturaleza y por su potencia, pues las cosas no son más o menos perfectas según deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, o según convengan o repugnen a la naturaleza humana. No se puede, por esto, preguntar de dónde proceden las imperfecciones de la naturaleza, ya que toda la naturaleza deriva necesariamente de la esencia de Dios. No existen imperfecciones en la naturaleza. Las leyes de la naturaleza divina son tan amplias que bastan para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito. Desde el punto de vista de este entendimiento infinito, y no desde el punto de vista de las apreciaciones individuales y empíricas de los hombres, es necesario situarse para entender verdaderamente la naturaleza del universo en relación con su causa necesaria y necesitante, que es Dios. Y la comparación con las matemáticas ilumina la norma que, según Spinoza, debe adquirir el verdadero estudio del mundo. Debe sólo fijarse en el orden necesario por cuya virtud las cosas, como modos de la sustancia divina, se dejan deducir necesariamente de ella.

## 430. EL ORDEN GEOMÉTRICO

La sustancia divina es la primera y única realidad; y el conocimiento de Dios es el primero y el único conocimiento verdadero. Estas tesis

fundamentales del spinozismo ponen inmediatamente en evidencia el problema de la sustancia. Es éste, en realidad, el único problema del spinozismo, porque los demás se reducen a él, así como todos los aspectos de la realidad se reducen, para Spinoza, a modos o manifestaciones de la sustancia. Y es un problema cuya solución puede venir solamente de una visión total y completa de la doctrina de Spinoza, aun en sus aspectos éticos, políticos y religiosos. Pero puesto que el examen de estos aspectos resultaría tremendamente incierto e inseguro sin una solución preliminar del problema de la sustancia, es mejor afrontar aquí el problema mismo, reservándonos el poner a prueba, en la sucesiva exposición de su doctrina, la solución vislumbrada.

La primera y más evidente característica de la sustancia spinoziana consiste en que es *la conciencia e identidad de la naturaleza y de Dios.* En el *Tratado teológico político,* al comenzar a tratar de la *profecía* (esto es, de la revelación de Dios a los hombres), Spinoza la sitúa inmediatamente al lado del conocimiento natural, que es también divino, "porque la naturaleza de Dios, de la que nosotros participamos, y los decretos emanados de El, casi nos lo dictan". La identificación de la naturaleza con Dios le lleva a negar el *milagro.* El milagro está fundado en el prejuicio de que la naturaleza y Dios son dos potencias numéricamente distintas y de que la potencia de Dios es la de un soberano en su reino. Spinoza afirma que "las leyes universales de la naturaleza son únicamente decretos de Dios, que nacen de la necesidad y perfección de la naturaleza de Dios". Por esto, si en la naturaleza sucediese algo contrario a las leyes naturales, sería necesariamente contrario al decreto, al entendimiento y a la naturaleza divina. Y si alguien afirmase que Dios puede obrar contra las leyes de la naturaleza, éste admitiría que Dios puede obrar contra su misma naturaleza. En conclusión: "la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios y las leyes y las reglas de la naturaleza son los mismos decretos de Dios". No existe, pues, el milagro como una suspensión de las leyes de la naturaleza o como una absurda corrección que Dios haya querido hacer a la naturaleza, como si no la hubiese sabido crear bastante poderosa y ordenada para hacerla servir en cada caso a sus designios. El llamado milagro es sólo un acontecimiento o un hecho cuya causa natural se nos escapa, porque sale fuera de lo común o porque simplemente el que lo cuenta no sabe verla *(Trat. teol.-pol.*, 6). La creencia en los milagros puede conducir al ateísmo, porque lleva a dudar del orden que Dios ha establecido desde toda la eternidad en las leyes naturales.

De esos textos del *Tratado teológico-político* y del primer libro de la *Etica* (ya expuesto en el § 428), resulta que la identidad de la naturaleza y de Dios se realiza en el ámbito de un concepto que los comprende a ambos y que es el de *orden necesario.* Y la primera característica de este orden necesari0 es que *no* coincide con el orden reconocido y valorado por la razón humana. "La naturaleza, dice Spinoza (*Ibid.*, 16), no está restringida a las leyes de la razón humana, las cuales tienden solamente a la verdadera utilidad y a la conservación de los hombres, sino que se extiende a infinitas otras leyes referentes al orden eterno de toda la naturaleza, de la cual el hombre es sólo una pequeña parte." Lo que en la naturaleza nos parece ridículo a nosotros, absurdo, malvado, es tal sólo según nuestra opinión, por cuanto ignoramos en parte el orden y la conexión máxima de la totalidad de

la naturaleza y juzgamos solamente desde el pùnto de vista de nuestra razón humana. El mal es tal no respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza. Spinoza quiere superar el punto de vista de la razón humana y colocarse en el punto de vista del orden necesario. El declara que no reconoce ninguna diferencia entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los que ignoran la verdadera razón, ni entre los fatuos, los locos y los sanos. "En efecto, cualquier cosa que un ser haga según las leyes de su naturaleza, la hace por su derecho omnímodo, o sea, porque está determinado a hacerla por naturaleza y no podría proceder de otro modo." De manera que el derecho natural, que para Grocio (§ 348) era la norma misma de la razón, lo define Spinoza exclusivamente como *necesidad,* por la cual precisamente entra en el orden natural. "Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales lo concebimos naturalmente determinado a existir y obrar de un cierto modo" (*Ibid.*, 16; *Tract. pol.*, *2,* 18).

De estas consideraciones se puede concluir que para Spinoza *la sustancia, como identidad de naturaleza y Dios, es el orden necesario del todo.* Veremos que esta tesis hace inteligible y obvia aun la gnoseologia y la ética de Spinoza. Por lo tanto, es evidente que excluye las dos tesis opuestas, que se han disputado el campo en la interpretación historiográfica del spinozismo (y que han sido objeto de una famosa polémica), aun justificando estas tesis en la verdad parcial que contienen. La sustancia spinoziana no es ciertamente *razón,* ya que la razón tiene, según Spinoza, un campo mucho más restringido y designa el orden que tiene su centro en la parte de naturaleza que es el hombre. Por otro lado, en cambio, es verdad que la sustancia, como orden necesario, es *norma* de la razón y, en general, es el principio al que debe conformarse en sus apreciaciones para alcanzar el tercer tipo de conocimiento, el conocimiento pleno y perfecto (§ 431). En segundo lugar, la sustancia no puede ser considerada como *causa* (según la segunda de las interpretaciones fundamentales), porque la causa deja fuera de sí aquello de que es causa; y la sustancia es a la vez *natura naturans* y *natura naturata,* ya que, como orden necesario, comprende a la vez lo necesitante y lo necesitado, el atributo y los modos, lo uno y lo múltiple. Por otro lado, sin embargo, supone un elemento dinámico y generador que ha quedado oscurecido con el concepto de causa. ¿Cómo puede expresarse adecuadamente este elemento?

Nos encontramos aquí en la determinación última y fundamental de la sustancia spinoziana. Para aclarar la dependencia de los modos particulares de la sustancia, Spinoza podía servirse de los dos modelos tradicionales: la doctrina de la *creación* y la doctrina de la *emanación.* Ha excluido formalmente la doctrina de la creación, en cuanto, como se ha visto, se funda en la imposible reducción del modo de obrar de la sustancia al modo de obrar del nombre. La creación supondría entendimiento, voluntad, albedrío, elección, cosas todas que, según Spinoza, no tienen sentido referidas a la sustancia divina. Pero, ¿la exclusión de la doctrina de la creación significa que acepte la doctrina de la emanación? No hay rastro, en la doctrina de Spinoza, de esta aceptación, que habría hecho de su doctrina la repetición exacta de la doctrina de Bruno. No se ha de olvidar que entre

Spinoza y Bruno hay un Galileo, un Descartes, un Hobbes; hay la primera formación de la ciencia, enteramente polarizada en torno al principio de la estructura matemática del universo. Esto explica, entonces, por qué invoca Spinoza las matemáticas explícitamente para destruir los prejuicios (*Etic.*, I, ap.) y explica la forma externa de su obra máxima: *El orden necesario, constitutivo de la sustancia, es un orden geométrico.* Esta aclaración establece inmediatamente la originalidad del spinozismo contra todas las formas de emanatismo. La sustancia spinoziana no es la Unidad inefable de la cual brotan las cosas por emanación, según la doctrina tradicional del neoplatonismo; no es siquiera la naturaleza infinita que, por su sobreabundancia de poder, engendra infinitos mundos, según el naturalismo de Giordano Bruno. De la sustancia divina, los modos particulares brotan, tal como salen de la geometría, los teoremas particulares, los corolarios, los lemas. La forma exterior de la Etica no le ha sido dictada a Spinoza por un prejuicio matemático, que haya tomado de Descartes, ni por un deseo de imitar ridículamente, con el orden formal de la exposición, el rigor del procedimiento matemático, sino por la convicción indestructible de que el orden geométrico es la sustancia misma de las cosas, esto es, Dios. La necesidad intrínseca de la naturaleza divina es una necesidad geométrica, igual a aquella por la cual cada una de las proposiciones de la geometría se encadenan y se unen unas con otras. Spinoza ha querido reproducir en el orden de su exposición el orden mismo de la necesidad divina. En este orden, la multiplicidad de los modos no contradice a la unidad porque la unidad es la misma conexión de los modos y los modos realizan en su ser y en su obrar el orden unitario. "De cualquier modo que concibamos la naturaleza, dice Spinoza (*Et.*, II, 7 escol.), o bajo el atributo de la extensión, o bajo el atributo del pensamiento, o bajo cualquier otro, siempre encontraremos un único y mismo orden, una única y misma conexión de las causas, esto es, una sola e idéntica realidad." Este orden, esta conexión, esta realidad, es el *Deus sive Natura,* la Sustancia.

## 431. PENSAMIENTO Y EXTENSIÓN

Del concepto de sustancia, como orden geométrico necesario del todo, se desprende inmediatamente que, por diferentes e infinitos que sean los atributos de la sustancia, esto es, los aspectos de la esencia divina, todos deben presentar en su seno el mismo *orden y* la misma *conexión* de los modos con que se manifiestan. Ahora bien, el pensamiento y la extensión son, según Spinoza, dos atributos de Dios; las ideas son modos del pensamiento, los cuerpos los modos de la extensión. El orden y el nexo de las ideas deben ser, pues, idénticos al orden y el nexo de las cosas (*Et.*, II, 7). Esto supone que, mientras se consideran las cosas como modos del pensamiento, es menester explicar el orden causal de la naturaleza por medio del único atributo del pensamiento; y en cuanto se consideran las cosas mismas como modos de la extensión, se debe explicar este orden solamente con el atributo de la extensión. En otras palabras: es menester buscar como causa de una idea otra idea, y como causa de ésta, otra, y así hasta el infinito; y lo mismo vale para los cuerpos, que son modos de la

extensión. Por lo tanto, no se hallará nunca una idea que sea causa de un cuerpo o un cuerpo que sea causa de una idea: la causalidad concatena los modos sólo en la unidad del mismo atributo. Además, no se hallará nunca la causalidad divina sino en forma de causalidad finita de los modos particulares, ya que los modos no son otra cosa que Dios y Dios no es otra cosa que los modos (*Ibid.*, II, 9).

Spinoza pretende aplicar estos principios "al conocimiento de la mente humana y de su felicidad"; pero procura explicar con ellos la naturaleza y el funcionamiento de la mente humana. La mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; es una *idea,* un modo del atributo del pensamiento; pero es la idea de una cosa existente, de una cosa real. Esta cosa existente, este objeto real, cuya idea es el alma humana, es el *cuerpo,* que es un modo de la extensión. El hombre consta, pues, de mente y cuerpo; y puesto que el cuerpo es el objeto de la idea de la mente, ésta tendrá también la idea de todas las modificaciones que son producidas en el cuerpo por los demás cuerpos. Así, la idea que constituye el alma humana no es una, sino múltiple, ya que supone las ideas de todas las modificaciones que el cuerpo, su objeto, sufre y, por consiguiente, también de las de ios demás cuerpos en cuanto modifican el suyo. De esto se deduce que la mente humana considera como existente en acto, no sólo el cuerpo que ella tiene como objeto, sino también los cuerpos externos que actúan sobre ella (*Ibid.*, II, 17). La mente no conoce los cuerpos externos sino mediante las ideas de las modificaciones del propio cuerpo; y estas ideas son siempre *confusas* porque no son situadas ni reconocidas en el orden necesario de su derivación de Dios (del cual son modos) y por esto son, dice Spinoza, "consecuencias sin premisas" (*Ibid.*, II, 28). El carácter confuso e inadecuado de las ideas no elimina, sin embargo, su necesidad, ya que también las ideas inadecuadas y confusas son modos de Dios y participan de su absoluta necesidad. Y puesto que el error consiste precisamente en las ideas inadecuadas y confusas, también el error es necesario y entra, como tal, en el orden del todo.

Pero en este orden entra también, naturalmente, la verdad y el conocimiento adecuado. A este respecto, Spinoza distingue tres clases de conocimiento. La primera es la *percepción* sensible y la *imaginación.* La segunda clase de conocimiento son las nociones comunes y universales que son el fundamento de todos los razonamientos; y esta segunda clase de conocimiento es la *razón.* La tercera clase, que Spinoza llama *ciencia intuitiva*, es la que procede de la idea adecuada de un atributo de Dios al conocimiento adecuado de las manifestaciones o modos del mismo. Solamente el conocimiento de la segunda y tercera clase nos permite distinguir lo verdadero de lo falso; en efecto, aparta de su aislamiento a la idea y la relaciona con otras ideas, situándola en el orden necesario de la sustancia divina. Ahora bien, si una idea se concibe según este orden necesario o, como Spinoza dice, *sub especie aeternitatis,* es necesariamente verdadera, porque corresponderá necesariamente a su objeto corpóreo, dado que el orden cíe las ideas y de los objetos es uno solo. Por consiguiente, considerar las ideas en su verdad significa considerar las cosas como necesarias, pues significa elevarse con la razón hasta el orden inmutable en que cada cosa, idea o cuerpo, aparece como manifestación necesaria de Dios

(*Ibid.*, II, 14). De manera que también el análisis de la mente que Spinoza expone en el libro segundo de la *Etica,* llega a la misma conclusión que la consideración metafísica de Dios que Spinoza había verificado en la primera parte. A! fin de la segunda parte, después de haber afirmado la identidad de la voluntad y del entendimiento del nombre y de haber negado que una y otro sean algo aparte de las ideas y voliciones singulares, Spinoza señala las ventajas que se derivan para el hombre de las tesis que cree haber demostrado. La ventaja primera y fundamental es que el hombre, al convencerse de que obra solamente por el querer de Dios, tranquiliza su ánimo en el reconocimiento de la voluntad a que está sometido y abandona la pretensión de ser recompensado por Dios por su virtud. Además, el hombre aprende a hacer frente a los cambios de la fortuna; ya que se convence de que todas las cosas, aun las aparentemente mudables, proceden de la esencia divina con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se deriva que sus ángulos sean iguales a dos rectos (*Op.*, I, p. 116). Empieza, así, a aparecer evidente la posición de la cual nace la obra de Spinoza, y la actitud que esta obra tiende a sugerir y establecer en el hombre: una actitud de tranquila aceptación del curso de las cosas, que se considera, aun en los detalles mínimos, inevitable y necesaria.

## 432. ESCLAVITUD Y LIBERTAD DEL HOMBRE

Esta posición inspira el tratamiento de las pasiones humanas en las últimas partes de la *Etica.* Al empezar, Spinoza declara que considera las pasiones no como cosas que estén fuera afe la naturaleza, sino como cosas naturales y sometidas a las leyes comunes de la naturaleza. Spinoza está convencido de que la naturaleza es siempre la misma, de que sus leyes valen en todos los órdenes y también en el hombre, de que, por tanto, no es posible comprender nada del hombre y de sus pasiones si no es a base de estas leyes. Es necesafio tratar de modo geométrico las acciones y deseos de los hombres "precisamente como si se tratase de líneas, planos y cuerpos".

Sobre esta base, Spinoza construye su geometría de las pasiones, que es al mismo tiempo el análisis de la esclavitud y de la libertad humanas; ya que considera el poder de las pasiones sobre el hombre, y el poder del hombre sobre las pasiones. Tal análisis se funda en unos pocos principios que no. son propios del hombre, sino que pertenecen a cualquier ser en general. El principio fundamental es que cada cosa tiende a perseverar en su propio ser y que este esfuerzo (*conatus*) de autoconservación constituye la esencia actual de la cosa misma (*Et.*, III, 6-8). Cuando este esfuerzo se refiere a la mente sola, se llama *voluntad;* cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama *apetito.* El apetito es la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se derivan necesariamente todas aquellas acciones que sirven para su conservación y que por esto están determinadas necesariamente por el mismo apetito. Cuando el apetito tiene conciencia de sí, se llama deseo (*cupiditas*). De esto *se* deriva, según Spinoza, que el hombre no se propone, quiere, desea y ansia una cosa porque la cree buena, sino, al contrario, considera una cosa buena porque se la propone, la quiere, la desea y la ansia (*Ibid.*, III, 9, escol.).

De este impulso del hombre, impulso que no tiene más fin que la conservación del propio ser, nacen las pasiones fundamentales. Por pasiones se entiende, según Spinoza, la pasividad de la mente, pasividad que consiste en la inadecuación y confusión de las ideas. La mente *padece* cuando posee ideas inadecuadas y confusas; *obra* cuando posee ideas adecuadas. La idea adecuada es la idea cuya derivación de Dios se conoce claramente, y de la cual se conocen, por tanto, los efectos que se derivan necesariamente de ella, en cuanto es un modo de la esencia divina. Quien tiene una idea adecuada, pues, obra necesariamente algo (*Ibid.*, III, 1). Supuesto esto, las pasiones fundamentales son la alegría y la tristeza. La *alegría* es la pasión que va unida a la conservación y al perfeccionamiento del propio ser; la *tristeza* es la pasión que va unida a una disminución del mismo. Cuando la alegría y la tristeza van acompañadas por la idea de una causa externa que las produzca, dan origen al *amor* y al *odio*, pasiones por las cuales el hombre busca lo que le procura alegría y huye de lo que le trae tristeza (*Ibid.*, III, 13, escol.). De estas pasiones fundamentales se originan todas las otras; las cuales, de hecho, Spinoza deduce geométricamente sin establecer entre ellas ninguna distinción moral; las considera todas, sean las llamadas buenas o malas, como manifestaciones naturales y necesarias del hombre, por consiguiente, de Dios mismo, que está en el hombre y obra en él. En esta noción de las pasiones se funda su análisis de la esclavitud humana.

Spinoza afirma a este propósito la relatividad y la insignificancia de las valoraciones humanas. La naturaleza no tiene ningún fin, sino que obra solamente por necesidad intrínseca. Los conceptos de perfección o imperfección no tienen significado para ella; son conceptos humanos que el hombre se construye comparando entre sí cosas del mismo género y de la misma especie. Lo mismo vale para los conceptos del bien y del mal. Una misma cosa puede ser buena o mala o también indiferente: la música, por ejemplo, es buena para el melancólico, mala para el que lleva luto, ni buena ni mala para el sordo. Siendo esto así, con las palabras perfección o imperfección no se puede indicar otra cosa que la *realidad* y la *irrealidad*. Se puede decir que una cosa adquiere una perfección mayor solamente en el sentido de que aumenta la potencia de obrar que está implícita en su esencia. Para el hombre, por ejemplo, la perfección consistirá en pasar del conocimiento inadecuado y confuso, por el cual es pasivo, al conocimiento adecuado por el cual se hace libre y activo.

Este punto de vista hace del bien y del mal valores que son tales únicamente en relación con la naturaleza propia del hombre, esto es, con el impulso o deseo fundamental que lo constituye. Y puesto que este impulso está dirigido a la propia observación, el bien será aquello que ayuda a tal conservación, el mal lo que la perjudica (*Ibid.*, IV, 8). De este mòdo, el bien se identifica con lo útil; y la búsqueda de lo útil se convierte en la norma fundamental de la razón. "La razón, dice Spinoza (*Ibid.*, IV, 18, escol.), nada exige contra la naturaleza; pero ella misma exige que cada uno se ame a sí mismo y busque un propio provecho que verdaderamente sea tal, y desee todo lo que realmente conduce al hombre a una mayor perfección; y, de un modo absoluto, que cada uno se esfuerce, en cuanto está a su alcance, por conservar el propio ser." La virtud no es, pues, algo distinto de la naturaleza y mucho menos opuesto a ella; es la misma tendencia natural a la

autoconservación. Pero puesto que en el hombre esta tendencia natural actúa tanto más eficazmente y mejor en cuanto se vale de la razón, que es precisamente la búsqueda de lo útil, así la virtud humana está esencialmente unida al uso de la razón. Por esto Spinoza dice que el bien o el mal para el hombre es verdaderamente lo que le lleva a entender y lo que le impide entender (*Ibid.*, IV, 26); y puesto que el objeto más elevado que el hombre puede entender es Dios, el sumo bien de la mente humana es el conocimiento de Dios (*Ibid.*, IV, 28).

Seguir la razón significa para el hombre ser activo, esto es, tener ideas adecuadas. Pero la pasión es, en cambio, una idea confusa; y la pasión no depende nunca exclusivamente del hombre, porque el hombre es sólo una parte de la naturaleza y sus pasiones están influidas también por las otras partes de la misma. Así sucede que una pasión no puede ser reprimida o destruida más que por una pasión contraria y más fuerte, y que el mismo conocimiento del bien y del mal no puede reprimir ninguna pasión, sino en cuanto este conocimiento se convierte también en pasión, y pasión más fuerte que las otras (*Ibid.*, IV, 14). Spinoza analiza cada pasión, con el fin de descubrir cuáles de ellas son conformes a la razón y, por tanto, propias del hombre libre. Hay pasiones que de sí son siempre buenas, como la alegría, el contento; otras que por sí son malas, como la tristeza, la melancolía, el odio; otras que son buenas o malas según su medida, como el amor y el deseo. Por consiguiente, el hombre que vive según la razón no responde al odio con el odio, al desprecio con el desprecio, etc., sino que opone el amor y la generosidad a las malas pasiones. "Quien sabe bien, dice Spinoza (*Ibid.*, IV, 50, escol.), que todo se deriva de la necesidad de la naturaleza divina y todo sucede según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no encontrará ciertamente nunca nada que merezca odio, risa o desprecio, ni tendrá compasión de nadie; sino que en cuanto lo comporta la virtud humana se esforzará por *obrar bien,* como se dice, y *estar contento.* Hay que añadir que quien se deja fácilmente llevar por la compasión y se conmueve con la miseria y las lágrimas de los otros, a menudo hace cosas de las que después se arrepiente; sea porque por el impulso de la pasión obramos algo sin que sepamos que es verdaderamente un bien, sea porque somos engañados fácilmente por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive según la guía de la razón; ya que a quien no es inducido por la razón ni por la compasión al servir de ayuda a los demás, se le llama justamente inhumano, porque parece desemejante al hombre." En este pasaje tan característico de Spinoza resulta evidente que pretende sustituir la pasión por la razón, como guía del hombre; y que por razón entiende la recta consideración de lo útil, enlazándola de esta manera con el impulso de autoconservación y dándole, por tanto, el fundamento y la corporeidad de la pasión. Por esto condena aquellas pasiones que no se dejan transformar en pasiones de la razón, a saber; la compasión (como se ha visto) y luego la humildad, el arrepentimiento, la soberbia y la abyección y, en fin, el temor y, en particular, el temor de la muerte. A este propósito Spinoza afirma que "el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte; y su sabiduría está en la meditación, no de la muerte, sino de la vida" (*Ibid.*, IV, 67). El pensamiento de la muerte le parece a Spinoza temor a la muerte y, por tanto, ajeno a quien desea "obrar, vivir y conservar el propio ser como

fundamento de la búsqueda de la propia utilidad". También en la consideración de la esclavitud humana, Spinoza es optimista. El mal es una idea inadecuada, porque es la misma tristeza que corresponde a la pasividad y a la imperfección del hombre. De aquí se sigue que la muerte humana no tendría noción del mal si tuviese solamente ideas adecuadas (*Ibid.*, IV, 64, cor.) y que no habría distinción entre el bien y el mal si el hombre naciera y permaneciera libre, ya que quien es libre tiene solamente ideas adecuadas. Spinoza advierte en seguida que la hipótesis no es verdadera; pero el haberla formulado revela su íntima convicción de que el estado de esclavitud del hombre, que es al mismo tiempo el de caída o decadencia en el error, es provisional y que se ha de vencer y superar. En efecto, esta victoria la celebra en la parte V de la *Etica.*

El hombre que domina las pasiones, el hombre libre, es el que habiendo comprendido la naturaleza de las pasiones, se encuentra en condiciones de obrar independientemente de ellas. La pasión hace obrar al hombre por la alegría y la tristeza; pero la alegría y la tristeza sirven, en realidad, para conservarlo y vigorizarlo en su ser y darle una mayor realidad y perfección. Ahora bien, el hombre también puede hacer esto independientemente de la alegría y la tristeza, obrando por razón de lo útil; en tal caso, se abrirá ante él el camino de la razón y de la libertad. El hombre comprenderá sus propias pasiones, y en la medida en que las comprenda dejará de ser su esclavo. Una pasión es, de hecho, una idea inadecuada y confusa que la mente puede convertir en adecuada y distinta, sustrayéndose así a la pasividad que implica (*Ibid.*, V, 3). Pero comprender adecuadamente una pasión significa comprender su necesidad, por la cual es natural e . inevitable. El reconocimiento de esta necesidad es la primera condición en el dominio humano sobre las pasiones. Nos dolemos menos de un bien perdido cuando se sabe que la pérdida es inevitable; no se compadece al niño que no sabe hablar ni razonar por su edad, porque se sabe que esta condición es inevitable y natural. Y así, todas las pasiones disminuyen su poder sobre el hombre a medida que el hombre descubre su necesidad natural. Y puesto que es la razón, con su tercera clase de conocimiento, la que nos hace descubrir esta necesidad, a la razón del hombre nos debemos confiar para alcanzar la libertad de las pasiones. La tercera clase de conocimiento nace descubrir, en efecto, todas las cosas, en particular, como manifestaciones necesarias de la esencia divina. Pero la contemplación de esta necesidad es la contemplación del mismo Dios. La libertad humana, en cuanto se funda en el conocimiento de la necesidad natural de las pasiones y, en general, de todo lo que existe, se funda en él conocimiento de Dios. Spinoza llama *amor intelectual de Dios* a la alegría que nace del conocimiento de aquel orden necesario que es la misma sustancia de Dios (*Ibid.*, V, 32, cor.). El amor intelectual de Dios es eterno y es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (*Ibid.*, V, 36). Este amor es la misma felicidad humana y el punto más alto al cual la libertad humana puede llegar. El concepto de amor intelectual revela claramente el último pensamiento de Spinoza por lo que se refiere a Dios y al conocimiento adecuado del hombre (conocimiento de la tercera clase). Dios es el orden geométrico necesario del universo; el conocimiento de cada cosa en particular como elemento o manifestación necesaria de este orden es, por tanto, contemplación de Dios y amor

intelectual hacia El. El ideal geométrico de Spinoza toma la terminología del misticismo neoplatónico, pero no pierde nada de su rigor metafísico. Al hablar de "ciencia intuitiva" Spinoza sólo ha querido indicar la visión matemática que descubre inmediatamente la conexión necesaria entre dos proposiciones. De la misma manera que el misticismo de Giordano Bruno era, en realidad, un naturalismo, ya que su término no era la Unidad transcendente sino el principio inmanente de la naturaleza, el misticismo de Spinoza es, en realidad, una metafísica de carácter geométrico, por la cual el fin de la unión mística no es otro que la estructura matemática del universo, en la cual ha sido reconocida la sustancia última de las cosas.

## 433. EL DERECHO NATURAL COMO NECESIDAD

Cuando Spinoza delinea en la *Etica* la figura del hombre libre, enuncia, entre otros rasgos de su persona, su tendencia a vivir junto con los demás hombres en el Estado. Y en efecto, según Spinoza, los hombres tienen temperamentos diversos y opuestos, cuando les agitan las pasiones; pero cuando eligen como guía a la razón, miran necesariamente lo que es esencial a la naturaleza humana y, por tanto, idéntico en todos. De ello se deriva que cuanto más busca el hombre su propia utilidad, tanto más los hombres se asemejan entre sí y pueden ser útiles los unos a los otros (*Et.*, IV, 35). El hombre libre reconoce, por tanto, la utilidad de la vida social y libremente (no ya por temor) se conforma con sus leyes (*Ibid.*, IV, 73). Se puede deducir de esto el fundamento que Spinoza intenta dar a la vida social de los hombres: no es el *deber ser,* sino el *ser*; no son virtudes o cualidades excelentes y fantásticas de las que el hombre debería estar dotado y no lo está, sino las mismas pasiones y virtudes humanas tal como se encuentran en la realidad. Al comenzar su *Tratado político*, Spinoza condena a los filósofos que han exaltado en el hombre "una naturaleza que no existe realmente' y han cubierto de oprobio la naturaleza que existe en realidad, y declara, por su parte, que quiere considerar la naturaleza tal como es, y las pasiones humanas no como vicios, sino como propiedades que dependen de la naturaleza del hombre, como del aire dependen el calor, el frío, la tempestad, etc., "fenómenos, nota Spinoza (*Tract. pol.*, 1, 5), que aunque dañosos son con todo necesarios y tienen causas determinadas, a través de las cuales intentamos comprender su naturaleza". Este realismo político aproxima Spinoza a Hobbes, así como le aproxima a él la intención expresa de considerar con el método geométrico las relaciones humanas que dan origen a las comunidades políticas. Pero Spinoza se aparta de Hobbes y de toda la tradición del iusnaturalismo al considerar las normas del derecho natural como fundadas no ya en la razón, sino en el orden necesario del mundo. El, en efecto, hace surgir el derecho natural del *poder* de Dios y así vuelve a tomar la noción de derecho natural que había sido propia de los estoicos, del derecho romano y de la filosofía medieval.

Las cosas naturales no tienen en sí mismas, en su esencia, el principio de su existencia y de su conservación; este principio es Dios mismo. De esto se deduce que el poder por el cual las cosas naturales existen y actúan, es la misma potencia eterna de Dios. Ahora bien, Dios tiene derecho sobre todas

las cosas y su derecho no es más que su mismo poder en cuanto es absolutamente libre; por tanto, todas las cosas naturales tienen por naturaleza tanto derecho cuanto es su poder de existir y de obrar, y esto porque el poder de una cosa natural cualquiera no es más que la misma potencia de Dios, que es libre en un sentido absoluto. Spinoza, por tanto, entiende por derecho de naturaleza "las mismas leyes o reglas naturales, según las cuales suceden todas las cosas, esto es, el mismo poder de la naturaleza. El derecho natural de toda la naturaleza y, por consiguiente, de cada individuo, se extiende tanto cuanto su poder. Todo lo que un hombre hace según las leyes de su naturaleza, lo hace por omnímodo derecho de naturaleza, y tiene tanto derecho sobre naturaleza cuanto vale su poder" (*Tract. pol.*, *2,* 4). Estas expresiones del *Tratado político* sólo difieren verbalmente de las que Spinoza había empleado en el *Tratado teológico-político* para definir el derecho natural: "Por derecho e institución de naturaleza, había dicho (*Tract. theol.-pol.*, 16), no entiendo otra cosa más que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales lo concebimos naturalmente determinado a existir y obrar de un cierto modo." Y había añadido que "la naturaleza, absolutamente considerada, tiene sumo derecho sobre todo lo que puede, esto es, el derecho de naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder". La potencia de la naturaleza se identifica, de hecho, con la potencia de Dios. En el pensamiento de Spinoza el derecho de naturaleza no es, pues, otra cosa que la *necesidad* de la acción divina. El concepto de la racionalidad del derecho natural, sostenido por el iusnaturalismo, lo sustituye Spinoza por el concepto de la necesidad de tal derecho. Ha unido el derecho natural con el orden necesario del todo, esto es, la sustancia divina.

Ahora bien, si la naturaleza humana fuera tal que los hombres vivieran solamente según los preceptos de la razón y no buscaran otra cosa, el derecho natural propio del género humano estaría determinado solamente por el poder de la razón. Pero los hombres se guían más por la ciega ambición que por la razón y, por tanto, el poder natural de los hombres (esto es, el derecho) no debe ser definido por la razón, sino por cualquier otro impulso por el cual los hombres se determinen a obrar y por el cual tienden a su propia conservación. Ciertamente este impulso no surge de la razón y, por tanto, es más pasión que acción. Pero desde el punto de vista del derecho natural, esto es, del poder universal de la naturaleza, no es posible ver ninguna diferencia entre las tendencias que produce la razón y las que tienen otras causas, ya que unas y otras son efectos de la naturaleza y manifiestan la fuerza natural, por la cual el hombre tiende a perseverar en su propio ser. Una vez más Spinoza declara a este propósito que "el hombre, sea sabio o ignorante, es parte de la naturaleza y todo aquello por lo cual es determinado a obrar debe ser atribuido a la potencia de la naturaleza, en cuanto es definida y limitada por la naturaleza de este o aquel individuo particular". Por tanto, todo lo que el hombre hace, tanto guiado por la razón como guiado solamente por la ambición, está conforme con las leyes y reglas de la naturaleza, esto es, con el derecho natural (*Tract. pol.*, *2,* 5; *Tract. theo.pol.*, 16).

El derecho natural, al ser expresión de la necesidad de la naturaleza, supone que el hombre no es libre, o, lo que es lo mismo, que es libre sólo en

el sentido de poder existir y obrar según las leyes de su propia naturaleza. El derecho natural, bajo el cual los hombres nacen y en su mayor parte viven, no prohibe sino lo que el hombre no desea y no puede hacer; no elimina por esto las luchas, los odios, los engaños y, en general, todo aquello cuyo impulso empuja al hombre. De aquí se deriva el que cada hombre sea de derecho de los otros mientras está bajo el poder de otros, y que está en su propio derecho en cuanto puede rechazar toda violencia, vindicar según su criterio el daño que le ha sido hecho y, en una palabra, vivir a su antojo. Pero esta condición determina la que ya Hobbes había llamado la guerra de todos contra todos. El hombre no puede defenderse por sí solo y su derecho natural, sobre todo, se hace nulo y ficticio por la hostilidad de los demás. Si, además, se considera que los hombres no pueden ni siquiera proveer a su propia necesidad sin ayuda recíproca, se ve en seguida que el derecho de naturaleza del género humano supone que los hombres tengan derechos comunes y que traten de vivir según un acuerdo común. Y como quiera que cuantos más individuos se asocian, tanto más crece su poder y, por tanto, su derecho, así también su asociación determina un derecho mas fuerte que pertenece a lo que se llama gobierno (*Tract. pol.*, *2,* 17). El nacer de un *derecho común,* debido a la institución de un gobierno, esto es, de una muchedumbre organizada, hace nacer los valores morales, que fuera de él no tienen sentido. Como Hobbes, Spinoza juzga que tales valores tienen razón de ser solamente en el ámbito de una comunidad organizada, la cual condena y castiga como pecado toda transgresión de las normas que ha establecido. La justicia y la injusticia nacen así por obra del derecho común. El origen de estos valores no tiene nada que ver con la razón. Sin embargo, como un gobierno debe siempre fundarse en la razón y puesto que, por otro lado, la razón nos enseña a desear una vida pacífica y honrada, lo cual no puede efectuarse más que en el Estado, puede llamarse también pecado lo que va contra los dictados de la razón (*Ibid.*, *2,* 21). Pero la coincidencia entre la racionalidad y las normas del derecho común es parcial y accidental, según Spinoza. Las normas del derecho común tienen la misma validez que ks normas del derecho natural: son válidas en cuanto necesarias, y nada más. En efecto, el derecho del gobierno no es otra cosa para Spinoza que el mismo derecho natural, determinado, empero, no por el poder del individuo particular, sino por el poder de la multitud guiada por una mente única. Como el individuo en estado natural, también el Estado tiene tanto más derecho cuanto mayor es su poder. El derecho del Estado limita el poder del individuo, pero, propiamente hablando, no anula su derecho natural, ya que tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad, el hombre obra según las leyes de su naturaleza y mira a su propia utilidad, de modo que en ambas condiciones es movido a obrar o a no obrar sólo por la esperanza o por el miedo. La diferencia fundamental entre el estado de naturaleza y el estado civil consiste en que en este último todos temen las mismas cosas y hay para todos una sola garantía de seguridad y un solo modo de vivir; pero esto no quita al individuo la facultad del juicio (*Ibid.*, 3, 3). Las ventajas del estado civil son, con todo, tales que la razón aconseja a cada uno someterse a sus leyes; y aun aquello que estas leyes pueden tener de contrario a la razón es compensado por estas ventajas. Interviene en este caso aquella ley de la razón que prescribe escoger entre dos males el menor (*Ibid.*, *3,* 6).

Spinoza, sin embargo, no piensa, como Hobbes, que el derecho del Estado sea absoluto, esto es, ilimitado. Como cualquier otra cosa natural, el Estado no puede existir y conservarse si no se conforma a las leyes de su propia naturaleza. El límite de su acción está, por ello, determinado por aquellas leyes sin las cuales deja de ser "Estado". El Estado, dice Spinoza, falta cuando hace o tolera cosas que pueden causar su ruina; falta en el sentido con que los filósofos y médicos dicen que falta la naturaleza, esto es, en el sentido de que obra contra el dictamen de la razón. En otras palabras, el Estado está sometido a leyes en el mismo sentido en que lo esta el hombre en estado natural; en el sentido de que está obligado a no destruirse a sí mismo (*Ibid.*, 4, 5). Por tanto, para el Estado como para el individuo particular, la mejor regla será la de fundarse en los preceptos de la razón que son los únicos que garantizan su conservación. Y puesto que el fin del Estado es la paz y la seguridad de la vida, por esto la ley fundamental que limita la acción del Estado deriva de esta intrínseca finalidad suya, sin la cual falta al fin para el cual ha nacido, esto es, falta a su propia naturaleza.

Por otra parte, la vida del Estado está garantizada en cierto modo por la misma naturaleza del hombre. Los hombres se unen para formar una comunidad política, en la cual constituyen como una sola alma, no por un impulso racional, sino por alguna pasión, como la esperanza, o el temor. Y como que todos tienen miedo al aislamiento, ya que ninguno tiene fuerzas suficientes para defenderse y procurarse las cosas necesarias para la vida, se sigue de aquí que todos desean naturalmente el estado social y el que no es posible que los hombres lo destruyan nunca completamente. Ni siquiera de las discordias internas puede nunca nacer la completa disolución del Estado, como sucede con las otras asociaciones, sino solamente puede haber un cambio de forma (*Ibid.*, 6, 1).

### 434. LA RELIGIÓN COMO OBEDIENCIA

En el reconocimiento de los límites del Estado se funda la defensa que Spinoza hace de k libertad filosófica y religiosa del hombre. El *Tratado teológico-político* va dirigido explícitamente a sustraer al hombre de la esclavitud de la superstición y restituirle su libertad de pensamiento. Spinoza analiza críticamente en la obra todo el contenido de la Biblia, con objeto de demostrar que lo que enseña se refiere a la vida práctica y al ejercicio de la virtud, pero no ciertamente a la verdad. La revelación de Dios a los hombres tiene por objeto establecer las condiciones de la obediencia á Dios en que consiste la fe. Spinoza presenta en este análisis una definición de la fe que la pone completamente más allá de la verdad y de la falsedad, porque la reduce a un acto práctico de obediencia. "La fe, dice Spinoza (*Tract. theol.-pol.*, 14), consiste en tener respecto a Dios aquellos sentimientos cuya ausencia es la de la obediencia a Dios, y que aparecen necesariamente cuando se mantiene tal obediencia." La fe es solamente la totalidad de los sentimientos o disposiciones que condicionan la obediencia a la divinidad. El intento de las Sagradas Escrituras es la enseñanza de la obediencia. " ¿Quién no ve, dice Spinoza (*Ibid.*, 14), que el Viejo y el Nuevo Testamento no son otra cosa que una disciplina de obediencia, ya que no

tienden a otra cosa sino a que los hombres obedezcan sinceramente? Moisés no pretendió convencer a los israelitas por medio de la razón, sino que procuró obligarlos con la alianza, con juramentos y con beneficios; y para que observaran la ley les amenazó con penas y los estimuló con premios, medios todos que no tienen nada que ver con la ciencia y miran sólo a la obediencia. Tampoco la doctrina evangélica contiene nada más fuera de la simple fe, esto es, el creer en Dios, el honrarle, o, lo que es lo mismo, obedecerle." El único precepto que la Escritura enseña es el amor al prójimo; de modo que basándonos en la Sagrada Escritura sólo estamos obligados a creer lo que es absolutamente necesario para obedecer a este precepto.

La reducción de la fe a obediencia elimina, según Spinoza, todo peligro de disentimiento religioso, porque reduce la fe religiosa a unos pocos fundamentos, que expresan precisamente las condiciones necesarias y suficientes para la obediencia. Estos fundamentos constituyen los dogmas de la fe universal y los principios básicos de toda la Sagrada Escritura. Son los siguientes:

1.º Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, modelo de verdadera vida. El que no sabe o no cree que existe Dios, no puede obedecerle ni reconocerlo como juez.

2.º Dios es único. Nadie puede dudar de que también ésta es una condición absoluta de la devoción, de la admiración y del amor a Dios, ya que estas cosas nacen solamente de la convicción de la excelencia de un ser sobre todos los otros.

3.º Dios está presente en todas partes y lo conoce todo. Si se creyese que algunas cosas se le escapan o si se ignorase que El lo ve todo, se podría dudar de su justicia o ignorarla.

4.º Dios tiene el supremo derecho y dominio sobre todas las cosas y obra no por necesidad, sino por su absoluto beneplácito y por gracia singular. En efecto, todos están obligados a obedecerle; pero El no está obligado ante nadie.

5.º El culto de Dios y la obediencia para con El, consisten solamente en la justicia y caridad, o sea, en el amor al prójimo.

6.º Se salvan solamente aquellos que, viviendo de este modo, obedecen a Dios; los otros, que viven bajo el dominio de los placeres, se pierden. Si los hombres no creen en esto firmemente, no tienen ningún motivo para obedecer más a Dios que a sus placeres.

7.º Dios, en fin, perdona los pecados a quienes se arrepienten. No hay nadie que no peque, por esto, si no existiera la fe en la remisión de los pecados, todos desesperarían de su salvación y no tendrían motivo para creer en la misericordia de Dios. En cambio, el que cree firmemente que los pecados de los hombres son perdonados por Dios, se enciende de amor por El, y por esto conoce a Cristo, según el espíritu, y Cristo está en él.

Reducir la fe a la obediencia y el contenido de la fe a las condiciones indispensables para la obediencia, hace imposible el conflicto entre la fe y la razón. Entre la fe y la teología, por una parte, y la filosofía, por otra, no hay, según Spinoza, ninguna relación ni ninguna afinidad: el objeto de la filosofía es la verdad y el objeto de la fe es la obediencia. Las nociones comunes, que deben buscarse solamente en la naturaleza, son el fundamento

de la filosofía. Son fundamento de la te las narraciones y la lengua, que deben buscarse solamente en la revelación y en la Sagrada Escritura. La fe, por tanto, permite a cada uno la máxima libertad en el filosofar; de manera que cada uno puede, sin culpa, pensar lo que quiera sobre cualquier cosa. Los herejes y cismáticos son únicamente aquellos que enseñan opiniones aptas para crear porfías, odios, rencores y cnoques; son fieles únicamente aquellos que aconsejan, con todas las fuerzas de su razón y con todas sus facultades, la justicia y la verdad. Con todo, la religión no es para Spinoza un estado natural. Ningún hombre puede conocer por naturaleza que está obligado a obedecer a Dios y ni siquiera la razón puede enseñarle esto, sino, únicamente, la revelación confirmada por los milagros. Antes de la revelación, ninguno estaba obligado a obedecer al derecho divino, ya que no podía saber lo que aún no existía. El estado natural no debe confundirse con el estado de religión, sino que debe ser concebido sin religión y sin leyes; por consiguiente, también sın pecado y sin injusticia (*Ibid.*, 16).

### 435. LA LIBERTAD DE LA INVESTIGACION

El análisis que Spinoza hizo de la organización política y de la religión tiene corpo único fin defender y garantizar al hombre la libertad de investigación filosófica. El Estado no puede privar a los hombres de todos sus derechos hasta el punto de que no puedan hacer nada sin la voluntad de quienes gobiernan. En cualquier comunidad política el hombre conserva una parte de sus propios derechos; y el derecho más importante y menos transferible es la facultad de pensar y de juzgar libremente. Y sobre esta facultad no es posible ninguna forma de imposición. Los gobiernos pueden poner freno a la lengua de los hombres; pero no a su pensamiento. Es necesario, pues, tener por gobierno despótico aquel que pretende ejercer una imposición sobre el pensamiento y prescribir a .cada cual lo que debe reconocer por verdadero o por falso y las opiniones por las cuales deben moverse en la devoción hacia Dios. "El fin del Estado, dice Spinoza (*Tract. theol.-pol.*, 20), no es el de transformar los hombres de seres racionales en bestias o en máquinas, sino, al contrario, el de garantizar que la mente y el cuerpo de los mismos cumplan con seguridad su misión, que ellos se sirvan de la razón libre y no se combatan con odio, ira o engaño, ni se enfrenten injustamente.'' El fin del Estado es verdaderamente la libertad:

Y así, este filósofo de la necesidad que ha concebido a Dios, su acción creadora y su gobierno en el mundo, como una geometría viviente e infalible, no ha tenido otro objetivo en su obra especulativa que el de garantizar al hombre la libertad de las pasiones, la libertad política y la fibertad religiosa. De qué manera la investigación de esta libertad puede injertarse y justificarse en un mundo geométricamente determinado, donde todo lo que existe debe existir en virtud de una necesidad que no Conoce excepciones, es el gran problema de la filosofía de Spinoza. La mayor paradoja del spinozismo es que Spinoza haya podido nacer, vivir y pensar en el mundo ideado por él, reducido al común denominador de la necesidad geométrica, la cual es el mismo Dios. Ciertamente, la libertad del hombre frente al mundo consiste esencialmente, según Spinoza, en el

reconocimiento de la necesidad. Tal es, indudablemente, el significado del *amor intellectualis Dei.* Pero el reconocimiento de la necesidad, ¿no es él mismo, cuando existe, geomètricamente determinado? El ideal de la razón que se había asomado al mundo moderno con Grocio y Descartes, ha encontrado en Spinoza una de sus primeras y típicas determinaciones: la razón como necesidad. En Leibniz encontrará otra: la razón como libertad.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 426. Las ediciones más completas de las obras de Spinoza son: B. *de S. Opera quotquot repena sunt*, por J. van Vlaten y J. P. N. Land, 1.ª edic., La Haya, 1882-83; 2.ª edición, en 3 vols., 1895; 3.ª ed., en 4 vols., 1914; y la *de* Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, 1923.

Bibl. hasta 1921; W. Meijer, *Spinozana*, Heidelberg, 1922; L. Brunschvigg, *S.*, París, 1894; 2.ª edic., 1906.

R. Pollock, S., bis *Ufe and philosophy*, Londres, 1899, 2.ª ed, 1912; Delbos, *Le spinozisme*, París, 1916; Cassirer, *Erkenntnisproblem*, II, pp. 74 sigs.; Guzzo, *Il pensiero di S.*, Florencia, 1924; Freudenthal-Gebhardt, *S., sein Leben und seine Lehre*, Heidelberg, 1927; Dunin-Borkowski, *S.*, 4 vols., Münster i. W., 1933-36; P. Siwek, S. *et le panthéisme réligieux*, París, 1937.

§ 428. La polémica a que se hace alusión es la sostenida entre J. E. Erdmann, *Versuch einer Wissensch. Darstellung der Gesch. der neuern Phil.*, Leipzig, 1836 y *Grundriss der Geschichte der Phil.*, 1834-53, y K. Fischer, *Gesch. der neuern Phil,* II, *Sp. s Leben, Werke und Lehre,* 5.ª edic., Heidelberg, 1909; sobre ella: Delbos, *Le problème moral dans la phil. de S.*, París, 1893; Busolt, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik S. s,* Berlín, 1875; Spaventa, *Scritti filosofici,* Nápoles, 1900. Para las interpretaciones más recientes: L. Roth, *S.*, Londres, 1929; H. A. Wolfson, *The Philosophy of S. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge, Mass., 1934; S. Hampshire, S., Harmondsworth, 1951; G. H. R. Parkinson, S.'s *Theory of Knowledge*, Oxford, 1954; H. F. Hallet, B. *de S.*, Londres, 1957.

## CAPITULO VI

# LEIBNIZ

### 436. VIDA Y ESCRITOS

Si la doctrina de Spinoza es una doctrina del orden *necesario* del mundo, la filosofía de Leibniz se puede describir como una doctrina del orden *libre* del mundo. La diferencia entre las dos filosofías tiene su fundamento en la diferencia entre dos conceptos de razón: la razón es para Spinoza la facultad que establece o reconoce relaciones necesarias, mientras que para Leibniz es la simple posibilidad de establecer relaciones.

Godofredo Guillermo Leibniz nació el 21 de junio de 1646 en Leipzig. Fue un niño precoz: aprendió él solo el latín y consiguió muy pronto dar soluciones personales a los problemas que se debatían en las escuelas. Estudió jurisprudencia en Leipzig y en Altdorf (junto a Nuremberg), donde se graduó en 1666. Sus primeros escritos son precisamente las tesis para la consecución de sus títulos académicos: una discusión *De principio individui*, varios escritos jurídicos y el *Ars combinatoria*, en la que se anuncia ya su idea de un "alfabeto de los pensamientos humanos" y de una lógica organizada matemáticamente.

En Nuremberg Leibniz conoció al barón de Boineburg, uno de los políticos alemanes más eminentes de su tiempo, que le llevó a Francfort y lo presentó al Elector de Maguncia. Leibniz escribe entonces el *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667), que es el más importante de sus ensayos jurídicos. En Maguncia obtiene el cargo de consejero del Elector y lleva a cabo varios encargos científicos y políticos. Comenzaba así su actividad política, que ocupó mucha parte de su vida y que, aun siendo inspirada por circunstancias ocasionales y por el interés de los personajes que se sirvieron de él, obedece en su conjunto a un grandioso plan: el de una organización política universal al servicio de la civilización y de la ciencia. Entre tanto, su actividad filosófica se dirige a problemas de orden teológica, lógico y, sobre todo, físico. En 1671 compone la *Hypothesis physica nova*. Empieza también, en este período, aquella correspondencia con los mayores sabios de su tiempo en la cual está consignada una buena parte de su actividad como escritor.

En 1672 Leibniz fue enviado a París con una misión diplomática que debía disuadir a Luis XIV de la proyectada invasión de Holanda, entusiasmándolo con la conquista de Egipto. El proyecto no tuvo suerte y se declaró la guerra contra Holanda. Leibniz consiguió permiso para residir en París, donde mantuvo relaciones con los hombres más importantes de la

época. Permaneció allí cuatro años, que fueron decisivos para su formación científica. En Francia dominaba entonces el cartesianismo; pero Leibniz se interesó sobre todo por los descubrimientos matemáticos y físicos. En 1677 descubre el cálculo integral, que sólo hizo público en 1684 en los *Acta eruditorum*. El cálculo integral había sido ya descubierto por Newton, unos diez años antes; pero Leibniz llegó a su descubrimiento independientemente y lo formuló de modo que fuera más fecundo, haciendo posible una aplicación más rápida y cómoda del mismo. En 1676 regresa a Alemania, donde aceptó el puesto de bibliotecario del duque de Hannover, Juan Francisco de Brunswick-Luneburgo. En el viaje de París a Hannover conoció en La Haya a Spinoza, con el cual se entretuvo en largas conversaciones. Spinoza había entonces terminado su *Etica*; y por consiguiente, las conversaciones con Leibniz no influyeron en él en absoluto. Pero Leibniz se encontró, en su entrevista con el, con doctrinas que eran directa y simétricamente opuestas a la suya. Y esta doctrina llegó a ser en sus escritos filosóficos, y especialmente en la *Teodicea*, su punto constante de referencia polémica. Leibniz acabó por ver en la doctrina de Spinoza la expresión típica del ateísmo, del naturalismo y, especialmente, de aquella *necesidad* ciega que niega la libertad humana y la providencia divina.

Leibniz permaneció durante toda su vida al servicio de los duques de Hannover. Primero bibliotecario, luego historiógrafo de ía casa, tuvo de los príncipes de Hannover los más variados encargos y fue el defensor teórico de su política. A este fin compuso numerosos escritos políticos. Su obra mayor en este campo es el estudio histórico que emprendió sobre los orígenes de la casa de Brunswick, que pretendía descender del mismo tronco que los Este. Para demostrar con documentos la actitud de esta genealogía, Leibniz viajó durante tres años (1687-1690) por Alemania e Italia, consultando archivos con el fin de descubrir documentos; pero en el viaje tuvo ocasión de conocer a diversos sabios y personajes y nutrir su insaciable curiosidad científica. Fue más conforme a sus ideales el proyecto, en el cual trabajó largamente, de reunir la Iglesia católica con la protestante. También este proyecto le fue sugerido por el interés de los duques de Hannover, que, siendo católicos, gobernaban un país protestante. Leibniz comenzó una larga correspondencia con muchos personajes eminentes de su tiempo, y especialmente con Bossuet, que defendía el punto de vista católico. El proyecto fracasó; pero los intentos hechos por Leibniz en esta ocasión revelan el aspecto fundamental de su pensamiento, que es la tendencia a un orden universal, en el cual encuentren sitio y se armonicen espontáneamente los diferentes puntos de vista.

Esta misma tendencia se revela en sus intentos de organizar en Europa una especie de república de las ciencias en la cual participarán, a través de las academias nacionales, los sabios de toda Europa. En 1700 fundó en Berlín, según el modelo de las sociedades de París y Londres, de las cuales era ya miembro, una Sociedad de las Ciencias, que se convirtió luego en la Academia Prusiana. Después, habiendo sabido por medio de los padres misioneros, especialmente por Grimaldi, el gran interés por las ciencias demostrado por el emperador de China, y los intentos realizados por los científicos chinos, pensó también en mantener contactos culturales con China. Cuando Pedro el Grande emprendió la renovación cultural de

Rusia, Leibniz se convirtió en su consejero y proyectó para él las instituciones que debían hacer participar a Rusia en aquella organización universal de las ciencias que Leibniz patrocinaba.

La investigación científica y filosófica constituía la actividad privada de Leibniz. Casi toda ella está consignada en su vastísima correspondencia y en breves ensayos publicados en las revistas de aquel tiempo. En 1684 publicó en los *Acta eruditorum* el *Nova methodus pro maximis et minimis*, en el cual daba a conocer su descubrimiento del cálculo integral. Entre tanto, perseguía su ideal de una ciencia que contuviera los principios y los fundamentos de todas las demás y determinara los *caracteres* fundamentales comunes a todas las ciencias y las *reglas* de su combinación. Los resultados a que Leibniz llegó en estos intentos, se encuentran en varios manuscritos acerca de la *Mathesis Universalis*, de los *Initia mathematica,* etc.

Los escritos filosóficos de Leibniz tienen casi todos carácter ocasional. En 1686 compuso el *Discurso de metafísica*, un breve ensayo que es, sin embargo, el documento más importante de su pensamiento. A éste siguieron el *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695); los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714); la *Monadología* (1714), escrita para el príncipe Eugenio de Saboya, al que conoció en Viena; los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1705), que es una crítica de la obra de Locke. El único libro publicado (en 1710) por Leibniz, fue el *Ensayo de Teodicea,* que tiene su punto de partida en las críticas expuestas por Bayle en el artículo *Rorarius* de su *Diccionario histórico y crítico de la filosofía.* Leibniz no escribió nunca una exposición completa y sistemática de su pensamiento.

Sus últimos años fueron los más desgraciados. Había acumulado una cantidad de cargos que le daban copiosas rentas, pero le distraían de su trabajo de historiógrafo, al cual el príncipe hubiera querido verlo dedicado. Cuando murieron sus protectoras (la reina Sofía Carlota y su madre Sofía ) le prohibieron moverse de Hannover y se procuró humillarlo de mil maneras. A su muerte, el 14 de noviembre de 1716, era ya un hombre olvidado; y ni siquiera se conoce el sitio en que su cuerpo fue sepultado.

Aunque Leibniz no haya sido un filósofo de profesión, ha manifestado en todas sus diversas actividades una exigencia sistemática y universalista que tiene verdadero carácter filosófico. Cualquiera que fuese el problema particular considerado, en seguida lo reducía a un principio general y lo reconocía como elemento de expresión de un sistema universal. Su filosofía no es otra que el intento de fundar y justificar la posibilidad de un sistema de tal clase.

## 437. EL ORDEN CONTINGENTE Y LA RAZÓN PROBLEMATICA

Todas las manifestaciones de la personalidad de Leibniz, las científicas y filosóficas, las políticas y religiosas, desembocan en un único pensamiento central: el de un orden, no determinado geométricamente y, por tanto, necesario, sino organizado espontáneamente y, por tanto, libre. El orden universal que Leibniz quiere reconocer y hacer valer en todos los campos no es geométrico y necesario (como el que constituía el ideal de Spinoza), sino

que es susceptible de organizarse y desarrollarse del mejor modo, según una regla no necesaria. El concepto de este orden es expresado con toda claridad por Leibniz en el *Discurso de metafísica* (§ 6): "Nada sucede en el mundo que sea absolutamente irregular y no se puede ni siquiera imaginar nada semejante. Supongamos que alguno señale casualmente sobre el papel una cantidad de puntos: digo que es posible encontrar una línea geométrica, cuya noción sea constante y uniforme según una regla determinada y tal que pase por todos estos puntos precisamente en el orden con que la mano los na trazado. Y si alguno traza una línea continua, ya recta, ya circular, o de otra clase, es posible encontrar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esta línea, en virtud de la cual los mismos cambios de la línea se explican... Así se puede decir que en cualquier modo que Dios hubiera creado el mundo, el mundo habría sido siempre regular y provisto de un orden general." Un concepto de orden así formulado excluye toda rigidez y necesidad e incluye la posibilidad de la libertad, esto es, la elección entre varios órdenes posibles. Pero elección no significa arbitrio, según Leibniz. Entre los diversos órdenes posibles Dios ha elegido el más perfecto, esto es, aquel que es al mismo tiempo el más simple y el más rico en fenómenos. La elección, pues, es regulada por el *principio de lo mejor,* esto es, por una regla moral finalista. Un orden que incluya la posibilidad de elección libre y que sea susceptible de ser determinado por la elección mejor, es el orden que Leibniz quiso reconocer y establecer en todos los campos de la realidad. Sus intentos de crear una organización universal de las ciencias, como los de armonizar el protestantismo con el catolicismo, obedecen a la necesidad de este orden. Su búsqueda de una ciencia general, de una especie de cálculo que sirviera para descubrir la verdad en todos los ramos del saber, parte de la necesidad de crear un órgano, un instrumento, que permita encontrar y establecer aquel orden en todos los campos. La misma realidad física debe revelar este orden. "Hay necesidad, dice Leibniz, de filósofos naturales que no solamente introduzcan la geometría en el campo de las ciencias físicas (dado que la geometría carece de causas finales), sino que manifiesten también en las ciencias naturales una organización, por decirlo así, civil" *(Carta a Thomasius*, en Gerhardt, I, p. 33). La misma realidad física es "una gran república" organizada y sostenida por el principio de libertad. El orden, la razón del mundo, es la libertad, según Leibniz.

Desde este punto de vista, es evidente que para Leibniz la categoría fundamental para la interpretación de la realidad no es la necesidad, sino la *posibilidad.* Todo lo que existe es una posibilidad que se ha realizado; y se na realizado, no en virtud de una regla necesaria y ni siquiera sin ninguna regla, sino en virtud de una regla no necesaria y libremente aceptada. Lo cual quiere decir que no todo lo que es posible se ha realizado o se realiza y que el mundo de los posibles es mucho mas vasto que el mundo de lo real. Dios podía crear una infinidad de muchos posibles; ha realizado el mejor con una libre elección, esto es, según una regla que El mismo se ha puesto por su suprema sabiduría. Lo que existe no es, pues, como en la doctrina de Spinoza, una manifestación necesaria de la esencia de Dios, que deriva geométricamente de tal esencia, sino solamente el producto de una libre elección de Dios. Esta elección no es, sin embargo, arbitraria, sino racional; tiene su razón en el hecho de que es la mejor elección entre todas las posibles.

Toda la filosofía de Leibniz tiende a justificar estos fundamentos. Es, pues, el primer intento de definir la razón como *razón problemática* y de reconocer como norma de la razón, no la necesidad geométrica, sino la obligación moral. Solamente en el ámbito de la razón problemática y de la categoría de la posibilidad, se puede resolver la oposición que la crítica moderna ha sacado a luz en la obra de Leibniz. Leibniz, por un lado, ha contrapuesto el principio de razón suficiente, como principio del orden real libre, al principio de identidad que regula el orden necesario de las verdades eternas; por otro lado, ha intentado repetidas veces reducir el mismo principio de razón suficiente al principio de identidad. Este último intento parece, a primera vista, negar la misma aspiración fundamental de Leibniz, ya que intenta aparentemente concluir que el orden contingente y libre es una manifestación provisional e incompleta del orden necesario. Leibniz sería así, a su pesar, reducido a Spinoza. Pero, en realidad, cuando Leibniz dice que en las proposiciones idénticas el predicado es inmediatamente inherente al sujeto, mientras que en las verdades contingentes esta inherencia puede conseguirse y demostrarse solamente mediante un análisis continuado hasta el infinito (Couturat, p. 16), pretende decir que con el análisis de las proposiciones contingentes (que se refieren al orden real) se *puede proseguir hasta el infinito* sin alcanzar nunca la identidad. Así como en geometría dos rectas se llaman paralelas cuando se encuentran en el infinito, esto es, cuando pueden prolongarse indefinidamente sin jamás encontrarse, del mismo modo las verdades contingentes se llaman idénticas en el infinito, porque pueden analizarse indefinidamente sin mostrarse nunca idénticas. El planteamiento teológico de su doctrina debe conducir a Leibniz a considerar que en Dios esta posibilidad es un hecho y que, por tanto, él comprende la identidad analítica de las verdades contingentes. Y, en efecto, la razón problemática sólo puede ser humana, y no es atribuible a Dios. No es la menor ventaja de su doctrina la de establecer una diferencia radical entre el conocimiento humano y el conocimiento divino; y esta diferencia, en virtud de la misma, es sólidamente fundamentada por la filosofía de Leibniz.

## 438. VERDADES DE RAZÓN Y VERDADES DE HECHO

Toda la obra de Leibniz se puede considerar dirigida a justificar la posibilidad de un orden espontáneo y de reglas no necesarias. En primer lugar, para esta justificación presenta la demostración de que *orden* no significa *necesidad.* La necesidad, según Leibniz, se encuentra en el mundo de la lógica, no en el mundo de la realidad. *Un orden real no es nunca necesario.* Tal es el significado de la distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho. Las *verdades de razón* son necesarias, pero no se refieren a la realidad. Son *idénticas,* en el sentido de que no hacen más que repetir la misma cosa sin decir nada nuevo. Cuando son afirmativas se fundan en el *principio de identidad* (todo es lo que es); cuando son negativas se fundan en el *principio de contradicción* (una proposición es verdadera o falsa). Este último principio a su vez supone dos enunciados: el primero es que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo; la

segunda, que es imposible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa (principio de tercero excluido). El mismo principio de contradicción rige, según Leibniz, las proposiciones *dispares,* las cuales dicen que el objeto de una idea no es el de otra idea (por ejemplo, hombre y animal no son la misma cosa). Todas las verdades fundadas en este principio son necesarias e infalibles, pero no dicen nada sobre la realidad existente de hecho *(Nuevos ensayos,* IV, 2).

Estas verdades no pueden derivar de la experiencia y son, por tanto, innatas. Leibniz se opone a la negación total de toda idea o principio innato formulado por Locke (§ 454). Ciertamente, las ideas innatas no son ideas claras y distintas, esto es, plenamente conscientes: son, más bien, ideas confusas y oscuras, pequeñas percepciones, posibilidades o tendencias. Son semejantes a las vetas que en un bloque de mármol delinean, por ejemplo, la figura de Hércules, de manera que bastan pocos golpes de martillo para quitar el mármol superfluo y hacer que aparezca la estatua. La experiencia cumple precisamente la función del martillo: hace actuales, esto es, plenamente claras y distintas, las ideas que en el alma eran simples posibilidades o tendencias. Pero las ideas innatas no pueden originarse en la experiencia, porque tienen una necesidad absoluta que los conocimientos empíricos no tienen. Las verdades de razón bosquejan el mundo de la pura posibilidad, que es mucho más amplio y extenso que el de la realidad. Por ejemplo, cualquier mundo es, en general, posible en cuanto su noción no supone ninguna contradicción; pero uno solo es el mundo real. Y evidentemente no todas las cosas posibles se realizan; si así fuera, no habría otra cosa que necesidad y no habría elección ni providencia (Gerhardt, IV, p. 341).

Las *verdades de hecho* son, en cambio, contingentes y concernientes a la realidad efectiva. Ellas limitan, en el dominio vastísimo de lo posible, aquél mucho más restringido de la realidad en acto. Estas verdades no están fundadas en principios de identidad y de contradicción; lo cual quiere decir que su contrario es posible. Están fundadas, en cambio, en el *principio de razón suficiente.* Este principio significa que "nada se verifica sin una razón suficiente, esto es, sin que sea posible al que conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo" (Garhardt, IV, p. 602). Pero esta razón no es una causa necesaria: es un principio de orden, de concatenación, por medio del cual las cosas que suceden se enlazan unas con otras sin formar, sin embargo, una cadena necesaria. Es un principio de inteligibilidad que garantiza la libertad o contingencia de las cosas reales. Es el principio propio de aquel orden que Leibniz se esfuerza constantemente por encontrar en todos los aspectos del universo: *un orden que implique y haga posible la libertad de elección.*

Este principio postula inmediatamente una *causa libre* del universo. En efecto, hace legítimo preguntarse: ¿por qué hay algo y no nada? Y desde el momento en que las cosas contingentes no tienen en sí mismas razón de ser, es menester que esta razón esté fuera de ellas y se encuentre en una sustancia que no sea a su vez contingente sino necesaria, esto es, que tenga en sí la razón de su existencia. Y esta sustancia es Dios. Pero, si además se nos pregunta por qué Dios ha creado, entre todos Los mundos posibles, éste que es así y determinado de esta manera, será menester encontrar la razón

suficiente de la realidad del mundo en la elección que Dios ha hecho de él, y la razón de esta elección será que es el mejor de todos los mundos posibles y que Dios *debía* escoger éste. Pero decir que *debía* no significa aquí una necesidad absoluta, sino el acto de la voluntad de Dios que ha elegido libremente en conformidad con su naturaleza perfecta. La razón suficiente, dice Leibniz, inclina sin suponer necesidad; explica lo que sucede de un modo infalible y cierto, pero sin necesidad, porque lo contrario de lo que sucede es siempre posible.

El principio de razón suficiente supone una causa final: y sobre este punto Leibniz se separa decididamente de Descartes y de Spinoza para adherirse a la metafísica aristotelicoescolástica. Si Dios ha creado este mundo porque es el mejor, ha obrado por un fin y este fin es la verdadera causa de su elección. Y si el orden del universo es un orden contingente y libre, debe fundarse en el fin que las actividades contingentes y libres tienden a realizar. Por tanto, también el mecanismo de la naturaleza deberá al fin resolverse en el finalismo.

## 439. LA SUSTANCIA INDIVIDUAL

El principio de razón suficiente conduce a Leibniz a formular el concepto central de su metafísica, el de *sustancia individual.* Una verdad de razón es tal que en ella el sujeto y el predicado son en realidad idénticos, por lo cual no se puede negar el predicado sin contradecirse. No se puede decir, por ejemplo, que un triángulo no tenga tres lados o no tenga los ángulos internos iguales a dos rectos; estas proposiciones son contradictorias y, por tanto, imposibles. Pero en las verdades de hecho el predicado no es idéntico al sujeto y puede, por tanto, negarse sin contradicción. Lò contrario de una verdad de hecho no es contradictorio y, por tanto, no es imposible. Su sujeto debe, empero, contener la *razón suficiente* de su predicado.

Ahora bien, un sujeto de esta clase es siempre un sujeto real, una sustancia (desde el momento que se trata de verdad de hecho). Es lo que Leibniz llama una *sustancia individual.* "La naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo es que su noción es tan completa que basta para comprenderla y hacer deducir ue ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye" *(Disc. de Met.*, 8). La noción individual de Alejandro Magno incluye, por ejemplo, la razón suficiente de todos los predicados que se pueden decir de él con verdad, por ejemplo, que venció a Darío y a Poro, hasta conocer *a priori* si murió de muerte natural o por el veneno.

Naturalmente el hombre no puede tener una noción tan completa de la sustancia individual y por esto toma de la experiencia o de la historia los atributos que se le refieren. Pero Dios, cuyo conocimiento es perfecto, es capaz de descubrir en la noción de una sustancia individual cualquiera, la razón suficiente de todos sus predicados; y, por tanto, puede descubrir en el alma de Alejandro los residuos de todo lo que le sucedió, las señales de todo lo que le sucederá y también los indicios de todo lo que sucede en el universo.

Esto no quiere decir que una sustancia individual deba *necesariamente* obrar de un cierto modo: que, por ejemplo, Alejandro no podía dejar de

vencer a Darío y Poro; Cesar, de pasar el Rubicón, etc. Estas acciones podían no suceder, porque su contrario no implica contradicción. Pero, en realidad, era ciertísimo que sucederían, dada la naturaleza de las sustancias individuales que las han realizado, en cuanto tal naturaleza es la razón suficiente de las mismas. Y a su vez la naturaleza de aquellas sustancias individuales tiene su razón suficiente en el orden general del universo querido por Dios. Tanto la elección por parte de Dios de aquel particular orden del universo que requiere sustancias como Alejandro o César, como las acciones o elecciones de Alejandro o César son libres; pero la elección tanto de Dios como de las sustancias individuales tiene su razón suficiente que la explica y la hace inteligible. Dios hubiera podido escoger un mundo distinto y César hubiera podido no ejecutar aquella acción, pero la perfección del universo hubiera desmerecido por ello; y así las cosas debían infaliblemente desarrollarse del modo como se desarrollaron.

Toda la doctrina de Leibniz sobre este punto se apoya en la diversidad y contraste entre la conexión necesaria que tiene lugar en las verdades de razón (como las geométricas) y la conexión contingente que es establecida por el principio de razón suficiente y supone una necesidad que es sólo *ex hypothesi* (según la expresión de Leibniz), o sea puramente problemática. "Aunque Dios escoja siempre con seguridad el partido mejor, esto no impide que lo menos perfecto sea y siga siendo posible en sí mismo, aunque no se verifique; porque no es su imposibilidad, sino su imperfección, lo que lo rechaza. Añora bien, ninguna cosa, cuyo opuesto sea posible, es necesaria" (*Ibid.*, § 13).

Es, no obstante, evidente que esta doctrina de Leibniz, si justifica plenamente la libertad de elección de Dios, no justifica del mismo modo la libertad del hombre. En el *Ensayo de Teodicea y* en numerosas cartas, Leibniz defiende largamente su concepto de la libertad, negando que el mismo implique necesidad. Ciertamente excluye aquella libertad de indiferencia que pondría al hombre en equilibrio frente a posibilidades opuestas y diversas, entre las cuales se determinaría con un puro acto de capricho. El orden del universo exige que toda sustancia tenga una naturaleza determinada y que esta naturaleza determinada sea la razón suficiente de todas sus acciones. Y en realidad, para Leibniz, la sustancia individual no es más que la misma razón suficiente en su expresión concreta. Pero lo que hace incierta o dudosa la libertad humana es la certeza e infalibilidad de la previsión divina. ¿De dónde se colige, se pregunta Leibniz, que este hombre cometerá seguramente este pecado? La respuesta es fácil: es que de otro modo no sería este hombre. Así Dios previo infaliblemente la traición de Judas porque ve desde la eternidad que habrá un cierto Judas, la noción o idea del cual contiene aquella acción futura libre. Por tanto, queda el problema del por qué Dios haya creado un universo dé cuyo orden forma parte integrante aquella determinada sustancia: problema que, según Leibniz, se debe resolver teniendo en cuenta que el universo creado es, con todo, el mejor posible (*Ibid.*, § 30). Plantea de este modo el problema en el terreno puramente teológico; y a una de las personas con quienes se carteaba, Jaquelot, que le apremiaba sobre este punto, acabó por responder que sus objeciones iban dirigidas a todos los teólogos, "ya que, según ellos, y en esto soy de su parecer, el decreto de Dios no es la causa eficaz y

antecedente de las acciones". Y añadía: "Todos responderán como yo, que la creación de las sustancias y el concurso de Dios a la ejecución de la acción humana, que son los erectos de su decreto, no constituyen una determinación necesaria" (Gerhardt, VI, p. 568).

En realidad, sobre este punto Leibniz hacía una clara distinción entre el punto de vista de Dios y el punto de vista de los hombres. Desde el punto de vista de Dios, la procedencia de todas las elecciones y acciones humanas de la sustancia individual es cierta e infalible; pero desde el punto de vista del hombre no existe esta certeza. Las determinaciones de Dios en esta materia son imprevisibles y ninguna alma sabe que esté determinada a pecar sino cuando peca ya efectivamente. Los lamentos *post factum*, dice Leibniz, son injustos, mientras que *ante factum* hubieran sido justos. " ¿Acaso está fijado, desde toda la eternidad, que yo pecaré? Responded vosotros mismos: quizá no. Y sin pensar en lo que no podéis saber y que no puede daros ninguna luz, obrad siguiendo vuestro deber, que ya conocéis" *(Disc. de met.*, § 30). En otras palabras, el hombre no posee la noción exhaustiva y completa.de su propia sustancia individual y, por tanto, no puede descubrir en ella la razón suficiente de sus acciones, sino después de haberlas realizado; de manera que su cumplimiento no encierra para él ninguna certeza. Para Dios, que ve plenamente la sustancia individual, las acciones futuras de la misma son ciertas; pero ciertas solamente en virtud de un decreto suyo, y por tanto no necesarias. La garantía de la libertad humana está, según Leibniz, en la diversidad e incomunicabilidad del punto de vista humano con el punto de vista divino; y aunque Leibniz quiera ser a la vez filósofo y teólogo y empiece por la filosofía para llegar a la teología, la novedad de la solución que él presenta no ofrece teológicamente nada nuevo con respecto, por ejemplo, al tomismo; pero es nuevo su enunciado del problema sobre el principio de razón suficiente. En virtud de este principio, la elección que el nombre hace de una acción cualquiera no es arbitraria, porque tiene su razón en la naturaleza misma del hombre; pero no es.tá determinada, porque esta razón no es necesaria. La fuerza de la solución de Leibniz consiste en la energía con que ha contrapuesto al orden geométrico el orden moral, y al determinismo de la razón cartesiana y spinoziana la problematicidad y la obligatoriedad moral de la razón suficiente.

## 440. FUERZA Y MECANISMO

La naturaleza no constituye, para Leibniz, una excepción al carácter contingente y libre del orden universal. Esta convicción, que domina siempre el espíritu de Leibniz, le mueve a modificar poco a poco las doctrinas físicas que había expuesto en su obra de juventud *Hypotbesis pbysica nova.* En esta obra admitía todavía la distinción establecida por Descanes entre la extensión y el movimiento, y admitía también, con Gassendi, la constitución atómica de la materia. Pronto renunció a la constitución atómica de la materia, cuando llegó a formular la que él llama una de sus grandes máximas, esto es, *la ley de continuidad,* el principio de que "la naturaleza no da nunca saltos". En virtud de este principio debemos admitir que para pasar de lo pequeño a lo grande y viceversa, es necesario

pasar a través de infinitos grados intermedios y que, por consiguiente, el proceso de división de la materia no puede detenerse en elementos indivisibles, como serían los átomos, sino que debe proceder hasta el infinito. Luego él dejó de ver en la extensión y en el movimiento, que eran los elementos de la física cartesiana, los elementos originarios del mundo físico y vio, en cambio, el elemento originario en la *fuerza.* Esto aconteció cuando se convenció de que el principio afirmado por Descartes de la inmutabilidad de la cantidad de movimiento era falso y que era necesario sustituirlo por el principio de la conservación de la fuerza o acción motriz. Lo que.permanece constante en los cuerpos que se encuentran en un sistema cerrado, no es la cantidad de movimiento, sino la cantidad de acción motriz, que es igual al producto de la masa por el cuadrado de la velocidad. La acción motriz, o fuerza viva, representa la posibilidad de producir un determinado efecto, por ejemplo, el levantamiento de un peso, y supone así una actividad o productividad, la cual está excluida del movimiento, que es la simple traslación en el espacio. Leibniz considera, por esto, la fuerza como mucho más real que el movimiento. El movimiento no es real por sí mismo, como no son por sí mismos reales el espacio y el tiempo, que deben más bien ser considerados como entes de razón. El movimiento es respecto a los fenómenos una simple relación; la fuerza es su realidad *(Specimen dynamicum, Escritos matemáticos*, VI, p. 247). "En los seres corpóreos, dice Leibniz, hay algo que está más allá de la extensión, más aún, antes que la extensión: la fuerza de la naturaleza, puesta por todas partes por el Supremo hacedor, que no consiste solamente en una simple facultad, como decían los escolásticos, sino también en un *conatus* o esfuerzo, el cual tendrá su pleno efecto si no es impedido por un *conatus* contrario... El obrar es el carácter esencial de las sustancias, y la extensión, lejos de determinar la sustancia misma, no indica más que la continuación o difusión de una sustancia ya dada, con tendencia a oponerse, esto es, a resistir" (*Ibid.*, VI, p. 325).

De esta manera, el único elemento real del mundo natural es la fuerza. La extensión y el movimiento, que eran los principios fundamentales de la física cartesiana, son, si no negados por Leibniz, reducidos a un principio último que es al mismo tiempo físico y metafísico, la fuerza. Leibniz acepta el mecanicismo cartesiano solamente como explicación provisional que exige ser completada por una explicación físico-metafísica más elevada. "Debo declarar inicialmente, dice (Gerhardt, IV, p. 472), que a mi parecer todo sucede mecánicamente en la naturaleza y que para dar razón exacta y completa de cualquier fenómeno particular (como por ejemplo, de la pesadez o de la elasticidad), bastan las nociones de figura o de movimiento. Pero los principios mismos de la mecánica y las leyes del movimiento nacen, a mi parecer, de algo superior, que depende más bien de la metafísica que de la geometría y que no se puede alcanzar con la imaginación, aunque el espíritu pueda concebirlo muy bien." La fuerza es precisamente este principio superior metafísico que es el fundamento de las mismas leyes del mecanicismo. Leibniz distingue la *fuerza pasiva,* que constituye la *masa* de un cuerpo y es la resistencia que un cuerpo opone a la penetración y al movimiento, y la *fuerza activa,* la verdadera y propia fuerza, que es *conatus* o tendencia a la acción. Esta fuerza activa se aproxima, según él, a la

*entelequia* de Aristóteles. Pero es evidente que la misma masa material, reducida a fuerza pasiva, no es ya nada corpóreo. De modo que el último resultado de las investigaciones físicas de Leibniz es la resolución del mundo físico en un principio que no tiene nada de corpóreo. La interpretación leibniziana del mecanicismo anula el mecanicismo mismo. El elemento constitutivo del mecanicismo, reconocido en la fuerza, lo ve como una naturaleza espiritual. Se niega el dualismo cartesiano de la sustancia extensa y de la sustancia pensante y se interpreta totalmente el universo en términos de sustancia espiritual. No hay verdaderamente extensión, corporeidad, materia del universo; todo es espíritu y vida porque todo es fuerza. Hasta el mundo de la física, aun estudiado en sus leyes mecánicas, se transforma para Leibniz en un mundo espiritual y, por consiguiente, en un orden contingente y libre.

## 441. LA MONADA

Leibniz debía, pues, llegar a admitir que es único el elemento final que entra en la composición tanto del mundo del espíritu como del mundo de la extensión. En el *Discurso de metafísica* de 1686, había elaborado el concepto de sustancia individual refiriéndose preferentemente a la individualidad humana. Como se ha dicho, la sustancia individual es el mismo principio lógico de razón suficiente elevado a entidad metafísica, a elemento constitutivo de un orden contingente y libre. En aquella obra (§ 12) Leibniz había indicado la necesidad de que también los cuerpos físicos tuviesen en sí una "forma sustancial" que correspondiese a la sustancia individual humana; pero no había llevado más allá su analogía. Hacia 1696 empieza a introducir la palabra y el concepto de *mónada*. La adquisición de este vocablo señala para Leibniz la posibilidad efectiva de extender al mundo físico su concepto del orden contingente y de unificar con ello el mundo físico con el mundo espiritual en un orden universal libre.

La mónada es un átomo espiritual, una sustancia simple, sin partes y, por tanto, inextensa, sin figura e indivisible. Como tal, no puede disgregarse y es eterna: solamente Dios puede crearla o aniquilarla. Cada mónada es distinta de las otras: no hay en la naturaleza dos seres perfectamente iguales, esto es, que no estén caracterizados por una diferencia interior. Leibniz insiste sobre este principio que él llama de *identidad de los indiscernibles.* Dos cosas no pueden diferenciarse sólo local o temporalmente, sino que siempre es necesario que haya entre ellas alguna diferencia interna. Dos cubos iguales existen sólo en matemáticas, no en la realidad. Los seres reales se diferencian por las cualidades interiores; y aunque su diversidad consistiera solamente en su diferente posición en el espacio, esta diversidad de posición se transformaría inmediatamente en una diversidad de cualidades internas y no sería, por tanto, una simple diferencia extrínseca (Couturat, p. 8-10).

En su irreductible individualidad, la mónada implica también la máxima universalidad. Cada mónada, en efecto, constituye un punto de vista sobre el mundo y es, por tanto, *todo* el mundo desde un determinado punto de vista. Este carácter de universalidad que en el *Discurso de metafísica* (§ 14) había sido ya aclarado por lo que se refiere a la sustancia individual humana, lo

extendió depués a todas las mónadas. Con todo, ninguna mónada se comunica directamente con las otras: no tiene ventanas a través de las cuales pueda entrar o salir algo. Los cambios naturales de las mónadas provienen solamente de un principio interno. Y puesto que todo cambio se opera gradualmente, en la monada algo cambia y algo permanece. Hay, por consiguiente, una pluralidad de estados o relaciones, aunque no haya partes. Cada uno de estos estados, que representa una multiplicidad como unidad, es una *percepción*; palabra que Leibniz distingue de la *apercepción* o conciencia que es propia del alma racional. El principio interno que promueve el paso de una percepción a otra, se llama *apetición* (*Mon.*, § 11-15).

Los grados de perfección de las mónadas están determinados por los grados de sus percepciones. Hay una diferencia fundamental entre Dios (que es también una mónada) y las mónadas creadas, por cuanto éstas representan el mundo solamente desde un determinado punto de vista, mientras que Dios lo representa desde todos los posibles puntos de vista y es, en este sentido, la mónada de las mónadas. Pero entre Dios y las mónadas creadas, que son finitas por naturaleza, hay una diferencia ulterior y es que las mónadas creadas no representan la totalidad del universo con el mismo grado de claridad. Las percepciones de las mónadas creadas son siempre de alguna manera confusas, semejantes a las que se tienen cuando se cae en un estado de delirio o de sueño. Las mónadas puras y simples son las que poseen solamente percepciones confusas de esta clase; mientras que las mónadas provistas de memoria son las que constituyen las almas de los animales, y las que están provistas de razón constituyen los espíritus humanos. Leibniz admite por tanto, contra Descartes y los cartesianos, que los animales tienen alma, aunque no sea idéntica a la de los hombres, y sea capaz solamente de establecer entre las percepciones una concatenación que imita a la razón, pero que permanece distinta de ella (*Ibid.*, § 26).

Pero también la materia está constituida por mónadas. La materia no es verdaderamente sustancia corpórea ni sustancia espiritual, sino más bien un agregado de sustancias espirituales, como un rebaño de ovejas o un montón de gusanos. Precisamente por esto es infinitamente divisible. Pero sus elementos últimos no tienen nada de corpóreo, son átomos de sustancia o puntos metafísicos, como se podrían llamar las mónadas (Gerhardt, IV, p. 483). "Cada porción de materia puede ser concebida como un jardín de plantas o como un estanque lleno de peces; pero cada rama de planta, cada miembro dé animal y cada gota de sus humores es también un jardín o un estanque de la misma clase' (*Mon.*, § 67). Leibniz llama *materia segunda* a la materia entendida de este modo como agregado de mónadas; mientras llama *materia primera* a la potencia pasiva (fuerza de inercia o resistencia) que está en las mónadas y que constituye la mónada junto con la potencia activa o entelequia (Gerhardt, III, p. 260-261). En las mónadas superiores, que son los espíritus o a.lmas humanas, la potencia pasiva o materia primera es el conjunto de percepciones confusas, las cuales constituyen lo que es propiamente finito, esto es, imperfecto, en las mónadas espirituales creadas. Leibniz observa a este propósito que desde un punto de vista rigurosamente metafísico, considerando como acción lo que acontece en la sustancia espontáneamente y desde su mismo fondo, cada sustancia no hace más que

actuar, puesto que todo le viene de sí misma, después de Dios, y no sufre en realidad la acción de ninguna otra sustancia. Pero añade que, considerando como acción un ejercicio de perfección y como pasión lo contrario, no hay acción en las sustancias sino cuando su percepción se desarrolla y se hace más distinta; y no hay pasión sino cuando se hace más confusa (*Nuevos ensayos,* II, 21). De manera que las percepciones confusas corresponden en las mónadas espirituales a lo que es la inercia o la impenetrabilidad de las mónadas corpóreas, esto es, a lo que Leibniz llama materia primera. Las percepciones confusas indican, dice Leibniz, nuestra imperfección, nuestras pasiones, nuestra dependencia del conjunto de las cosas externas o de la materia, mientras la perfección, la fuerza, el dominio, la libertad y la acción del alma consisten en nuestros pensamientos distintos. Sin embargo, en el fondo, los pensamientos confusos no son otra cosa que una multiplicidad de pensamientos en sí mismos iguales y distintos, pero tan pequeños que cada uno por separado no excita nuestra atención y no es distinguible (Gerhardt, IV, 574). Así, las percepciones confusas están comprendidas en aquellas percepciones ínfimas de que Leibniz se había valido para justificar la presencia innata en el espíritu de verdades de las cuales no tiene plena conciencia.

El cuerpo de los hombres y de los animales es, según Leibniz, *materia segunda,* esto es, un agregado de mónadas. Este agregado es unido y dominado por una mónada superior que es la verdadera alma (mónada dominante). Pero a pesar de que entre el cuerpo, que es un agregado de mónadas, y el alma, que es la mónada dominante, no hay diversidad sustancial o metafísica porque entre la una y las otras hay solamente diversidad en los grados de distinción de las percepciones respectivas, Leibniz admite, no obstante, que el alma y el cuerpo siguen leyes independientes. Los cuerpos, dice Leibniz, actúan entre sí según leyes mecánicas, mientras que las almas actúan según las leyes de la finalidad. Y no hay manera de concebir la acción del alma sobre el cuerpo o del cuerpo sobre el alma, ya que no se puede explicar de ningún modo que las variaciones corpóreas, esto es, las leyes mecánicas, hagan nacer una percepción o que de la percepción se pueda originar un cambio de velocidad o de dirección en los cuerpos. Es necesario, por tanto, que el alma y el cuerpo sigan cada uno su ley por separado, sin que las leyes corpóreas estén perturbadas por las acciones del alma o los cuerpos encuentren ventanas para hacer entrar en el alma su influjo (Gerhardt, III, p. 340-41). Surge entonces el problema de entender el acuerdo entre el alma y el cuerpo.

### 442. LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

En este problema se resuelve el otro más general de la comunicación reciproca entre las mónadas que constituyen el universo. Todas las mónadas, en efecto, están perfectamente cerradas en sí mismas sin ventanas, esto es, sin la posibilidad de comunicarse directamente una con otra. Al mismo tiempo, cada una está ligada con la otra: porque cada una es un aspecto del mundo, o sea, una representación, más o menos clara, de todas las otras mónadas. Las mónadas son como otras tantas vistas de una misma ciudad y

como tales se armonizan juntamente para constituir la vista total y de conjunto del universo, que se encuentra plenamente expresada y resumida en la mónada suprema, que es Dios. Pero aunque cada mónada represente todo el universo, representa más distintamente el cuerpo que se refiere a ella particularmente y del cual es entelequia; y así como tal cuerpo, constituido por mónadas, expresa todo el universo, de la misma manera el alma, representándose el cuerpo que le pertenece, se representa a la vez todo el universo (*Mon.*, § 62). De este modo, el problema de la comunicación entre las mónadas viene a presentarse en Leibniz en la forma particular que había tomado en la filosofía cartesiana, es decir, como problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Leibniz distingue tres soluciones posibles de este problema.

Si se comparan el alma y el cuerpo a dos relojes, que concuerdan entre sí perfectamente, el primer modo de explicar su concordancia es el de admitir su influencia recíproca. Es ésta la doctrina de la filosofía vulgar que va contra la incomunicabilidad de las mónadas y contra la imposibilidad de admitir un influjo entre dos sustancias que siguen, en su acción, leyes heterogéneas. La segunda manera de explicar la concordancia es la que Leibniz llama de la *asistencia*, y que es propia del sistema de las causas ocasionales; dos relojes, aunque sean malos, pueden mantenerse en armonía por un hábil obrero que provea a su arreglo en cada instante. Este sistema tiene, según Leibniz, la dificultad de introducir un *Deus ex machina* en un hecho natural y ordinario, en el cual Dios no debe intervenir más que del mismo modo con que concurre en todos los otros hechos de la naturaleza. Por tanto, sólo queda la tercera manera, que es suponer que los dos relojes han sido construidos con tanto arte y perfección que están siempre sincronizados para el futuro. Esta es la doctrina de la *armonía preestablecida*, defendida por Leibniz. Según ella, el alma y el cuerpo siguen sus propias leyes; pero el acuerdo ha sido establecido anticipadamente por Dios en el acto de determinar estas leyes. El cuerpo, siguiendo las leyes mecánicas, y el alma, siguiendo su propia e interna espontaneidad, están en cada instante en armonía, y esta armonía ha sido preestablecida por Dios en el acto de la creación (Gerhardt, IV, p. 500-501).

La doctrina de la armonía preestablecida es el fin y conclusión última de la filosofía de Leibniz, aunque no sea (como se ha repetido frecuentemente) su pensamiento central y animador. Según esta doctrina, el cuerpo orgánico (de los animales o del hombre) es una especie de máquina divina o de autómata natural, cuyas manifestaciones no son influidas en nada por los actos espirituales. Se debe únicamente a la armonía preestablecida, dice Leibniz, que en el alma del perro entre el dolor cuando su cuerpo es golpeado (*Ibid.*, IV, p. 531). Por otra parte, la vida del alma se desarrolla con perfecta espontaneidad desde su interior. Es una especie de sueño bien combinado en el cual se siguen las percepciones en virtud de una ley que está inscrita en la misma naturaleza de las mónadas y que Dios ha establecido en el acto de su creación. Leibniz llega hasta decir que aun el alma es una especie de autómata inmaterial (*Ibid*, IV, p. 548). Debe, por esto, sostener un innatismo total: la mónada es toda innata para sí misma, ya que nada puede recibir de fuera. No sólo las verdades de la razón y los principios lógicos en que se funda son innatos, sino también las verdades de

hecho y hasta las sensaciones nacen solamente del fondo de la mónada, de su fondo oscuro, constituido por las pequeñas percepciones, las cuales llegan poco a poco, al menos en parte, a hacerse distintas (*Ibid.*, V, p. 16). La mónada sale de esta manera de las manos de Dios completa en su naturaleza y determinada, aunque no necesariamente, en todos sus pensamientos y en todas sus acciones. Leibniz llama a las mónadas (*Mon.*, § 47) *fulgores continuos* de la divinidad, limitados, en cada momento, por la receptividad de la criatura, cuya esencia es ser limitada.

## 443. DIOS Y LOS PROBLEMAS DE LA TEODICEA

La filosofía de Leibniz, que termina en el sistema de la armonía preestablecida, se convierte en este punto en especulación teológica. Y en esta especulación, Leibniz recoge los temas tradicionales de la teología, comenzando por las pruebas de la existencia de Dios, que elabora a su manera, y terminando con un tratado de los problemas inherentes a toda teología: los problemas de la libertad y de la predeterminación y el problema del mal.

En primer lugar, Leibniz presenta una de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, prueba que él define *a posteriori.* Es la tercera entre las aducidas por Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* y precisamente la que está tomada de la relación entre lo posible y lo necesario. Leibniz formula esta prueba recurriendo al principio de razón suficiente. Dios, dice, es la primera razón de las cosas, ya que las cosas limitadas, como son todas las que vemos y experimentamos, son contingentes, y no tienen en sí nada que haga necesaria su existencia. Es menester, pues, buscar la razón de la existencia del mundo; y es menester buscarla en la sustancia que posee en sí misma la razón de su existencia y que, por esto, es necesaria y eterna. Si sólo existe un mundo entre todos los innumerables mundos igualmente posibles y todos con una opción a la existencia, la razón suficiente del mismo no puede ser más que un entendimiento que tiene las ideas de todos los mundos posibles y una voluntad que escoge uno de ellos, es decir, el entendimiento y la voluntad de Dios. El poder de la sustancia divina hace, además, eficaz su voluntad (*Teod.*, I, 7; *Mon.*, § 37-39). Dios es, por tanto, al mismo tiempo, la razón suficiente del mundo que existe de hecho y la razón suficiente de todos los demás mundos posibles. Aun las puras posibilidades deben de alguna manera fundarse en algo real o actual; se fundan en la existencia del ser necesario, cuya esencia implica la existencia o a la cual le basta ser posible para ser actual. Dios es, de este modo, no sólo fuente de toda realidad, sino también fuente de las esencias posibles y de las verdades eternas (*Mon.*, § 43-44). Sin embargo, estas últimas no dependen de la voluntad divina, como Descartes había sostenido, sino únicamente del entendimiento divino del cual son objeto interno. Dependen, en cambio, de la voluntad divina las verdades de hecho, que se refieren a existencias reales (*Ibid.*, § 46).

En segundo lugar, Leibniz ha elaborado el argumento ontológico de San Anselmo, utilizando su concepto de lo posible. A la forma cartesiana del argumento ontológico, Leibniz opone que es posible deducir la existencia

(como perfección) del concepto de un ser que posea todas las perfecciones, únicamente después que se ha demostrado que el concepto de este ser es posible (esto es, carente de contradicciones internas) (Gerhardt, IV, p. 274 sigs.). De manera que, en realidad, aquel argumento no puede deducir de la perfección de Dios su existencia, sino que debe deducirla de la *posibilidad* de Dios. Y ésta es la verdadera forma del argumento, según Leibniz. "Dios solo, como ser necesario, tiene este privilegio: que, si es posible, es necesario exista. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no implica límite alguno, negación alguna y, por tanto, contradicción, esto solo basta para admitir *a priori* la existencia de Dios" (*Mon.*, § 45). En Dios, pues, la posibilidad y la realidad coinciden: tal es, según Leibniz, el significado de la necesidad de su naturaleza. Supuesto que se considera posible, debe ser considerado existente; y no hay duda de que puede y debe ser considerado posible, dada la total ausencia de limitaciones intrínsecas que lo caracterizan.

Los problemas de la teodicea los considera Leibniz a la luz de aquella *regla de lo mejor* que él considera como la norma fundamental de la acción divina y, por tanto, del orden del mundo. Leibniz distingue en Dios una voluntad *antecedente* que quiere el bien en sí, y una voluntad *consiguiente* que quiere lo mejor. Como efecto de esta voluntad consiguiente, Dios quiere también lo que en sí no es ni bien ni mal y hasta el mal físico, como medios para alcanzar lo mejor y permite el pecado con el mismo fin. La voluntad permisiva de Dios respecto al pecado es, pues, una consecuencia de su voluntad consiguiente, esto es, de su elección de lo mejor. En otras palabras: Dios ha elegido el mejor entre todos los mundos posibles, el que contiene la mínima parte de mal. Su voluntad es la causa positiva de las perfecciones que este mundo contiene; pero no quiere positivamente el pecado. Desde el momento en que el pecado forma parte del orden del mundo, lo permite; pero esta voluntad permisiva no lo hace responsable de él (*Teod.*, I, 25).

Se ha visto ya que Leibniz no cree que la predeterminación divina y la presciencia que es condición de ella, anulen la libertad humana. Las pruebas tradicionales que repite a este propósito, reciben nuevos matices sólo en virtud del principio fundamental que inspira toda su doctrina: el de que el orden del universo es contingente y libre. Creado por un acto libre de la divinidad, el orden del universo se conserva y desarrolla por la libertad de las mónadas y, sobre todo, de las mónadas espirituales en las cuales se refleja mejor y se reconoce la sustancia divina. El principio de razón suficiente, sobre el cual se funda el orden del mundo, conduce a Leibniz a ver este orden orientado según lo mejor, que es el fin de la voluntad divina y de la humana. La predeterminación divina, actuando por medio de la voluntad que tiende a lo mejor, no es, por tanto, necesitante, sino inclinante; y la elección de lo mejor por parte de las criaturas sigue siendo libre y responsable.

Son sin duda reales las dificultades que Bayle, Jaquelot y otros contemporáneos, y después innumerables críticos, han encontrado en la teología de Leibniz. Pero la teología, si bien es el punto de llegada de la especulación de Leibniz, no es toda su filosofía. E indudablemente el principio inspirador de su filosofía, como de toda su obra política, histórica, jurídica y de toda su vida, es la libertad del orden universal. Leibniz intentó

justificar en su filosofía la posición que él tomó constantemente frente a los problemas de toda clase que tuvo que afrontar en el curso de su vida: la actitud del que quiere promover y fundar en el mundo humano y reconocer en todo el universo, una armonía de actividades que libremente se encuentran, se limitan y acaban por hallar su pacífica coordinación.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 436. La primera gran edición de las obras de Leibniz son las *Opera omnia*, de L. Dutens, 6 vols., Ginebra, 1768. Son fundamentales: *Die philosophische Schriften*, editados por G. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875 (cit. en el texto como Gerhardt), y *Die Mathematische Schriften*, del mismo Gerhardt, 7 vols., Berlín y Halle, 1848-63 (cit. en el texto como Escritos matemáticos). Notables fragmentos han sido publicados por L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, París, 1903 (cit. en el texto como Couturat). Para las obras políticas: *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, de O. Klopp, 11 vols., Hannover, 1864-84. La Academia prusiana de las Ciencias había empezado la publicación completa de los escritos de Leibniz; han salido 5 vols. de esta edición, que comprenden: el epistolario general hasta 1680 (serie I, vols. I y II); el epistolario filosófico hasta 1685 (serie II, vol. I); los escritos políticos hasta 1685 (serie IV, vol. I); parte de los escritos filosóficos hasta 1672 (serie V!, volumen I).

Entre las ediciones parciales, notables: *La Monadologie*, hecha por E. Boutroux, 13.ª edición, París, 1930; *Discours de métaphysique*, hecha por H. Lestienne, París, 1929. De la *Monadología*, la trad. ital. de E. Colorni, Florencia, 1935 (contiene también una buena antología leibniziana); *Lettres de L. à Arnauld*, ed. G. Lewis, París, 1952; *Correspondance L.-Clarke*, ed. Robinet, París, 1957.

§ 437. Sobre la formación de Leibniz: W. Kabitz, *Die phylosophie des ¡ungen L.*, Heidelberg, 1909.

Sobre la actividad político-religiosa de Leibniz: Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre*, París, 1907. Sobre la obra histórica: Davillé, *L. historien*, París, 1909; W. Conze, *L. als historiker*, Berlín, 1951. Sobre las relaciones con Spinoza: Stein, *L. und Spinoza*, Berlín, 1830; G. Friedmann, *L. et Spinoza*, París, 1946. Sobre las relaciones con Malebranche: A. Robinet, *L. et Malebranche, Relations personnelles*, París, 1955.

Monografías fundamentales: G. E. Guhraner, *G. W. Freiherr vort L.*, 2.ª edic., Breslau, 1846; K. Fischer, *Geschichte der neuren Phil.*, III, 5.ª edic., Heidelberg, 1920; B. Russell, *A criticai exposition of the phil. of L.*, Cambridge, 1900; Cassirer, *L.'s System in seinen weissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902; Couturat, *La logique de L.*, París, 1901; I. Pape, *L.*, Stuttgart, 1949; R. M. Yost, *L. and Philosophical analysis*, Berkeley y Los Angeles, 1954.

Entre los escritos italianos: Carlotti, *// sistema di L.*, Mesina, 1923; Olgiati, *// significato storico di L.*, Milán, 1929; Barié, *La spiritualità dell'essere de L.*, Padua, 1933; Del Boca, *Finalismo e necessita in L.*, Florencia, 1936; Galimberti, *L. contro Spinoza*, Benevagienna, 1941; G. Gallis, *Studi sulla fil. di L.*, Padua, 1948; A. Corsano, *L.*, Nápoles, 1952; G. Preti, *Il cristianesimo universale di L.*, Milán, 195 3.

§ 440. Sobre las relaciones entre matemática y filosofía: Mohnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle, 1925.

## CAPITULO VII

# VICO

### 444. VIDA Y OBRAS

Después de Leibniz, Vico fue el segundo en afirmar la razón problemática en el mundo moderno. Leibniz había explicado e interpretado la realidad física y metafísica en términos de razón problemática; Vico interpretó del mismo modo el mundo de la historia. Las personalidades y las doctrinas de los dos filósofos son diversas e independientes una de otra; pero su inspiración fundamental es común y su obra respectiva es complementaria, de modo que su proximidad cronológica es históricamente significativa.

Juan Bautista Vico nació en Nápoles el 24 de junio de 1668. Estudió filosofía escolástica y derecho. Durante nueve años (1684-1693) fue preceptor de los hijos del marqués Rocca en el castillo de Vatolla en el Cuento, donde, utilizando la rica biblioteca del marqués, se formó la mayor parte de su cultura. Vuelto a Nápoles, en 1699 obtuvo la cátedra de retórica en aquella universidad; pero aspiró inútilmente luego (1723) a obtener una cateara de jurisprudencia que hubiera mejorado mucho sus condiciones económicas y hubiera sido más conforme a la naturaleza de sus estudios. Llevó una vida pobre y oscura entre las estrecheces económicas y un ambiente familiar poco apto para el recogimiento y el estudio. Habiendo tenido hacia 1720 la primera idea de su obra fundamental, la *Ciencia nueva,* trabajó tenazmente en ella hasta su muerte, corrigiéndola y aumentándola incesantemente. Mientras vivió se le escatimaron avaramente sus méritos: la originalidad y complejidad de su pensamiento respecto a la cultura italiana de su tiempo, la erudición pesada y caótica con que recargó su obra, hicieron que sólo en tiempos relativamente recientes le fuera reconocido el sitio que le corresponde en la historia del pensamiento. Murió en Nápoles el 23 de enero de 1744.

Forman parte de sus enseñanzas los cinco *Discursos inaugurales,* el más importante de los cuales es el titulado *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708. En 1710 se prestó a dar una expresión sistemática a su pensamiento en una obra que llevaba por título *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda.* De esta obra, que debía constar de tres libros, dedicados respectivamente a la metafísica, a la física y a la moral, sólo se publicó el primero, porque los demás no los escribió nunca. En este libro, Vico intenta llegar, naciendo historia de algunas palabras latinas, hasta las doctrinas de los primeros pueblos itálicos (los jonios y los etruscos), de los cuales aquellas palabras pasaron a la lengua

latina. Por esto presenta su metafisica como la propia de aquellos antiquísimos pobladores itálicos. A un artículo que apareció en el "Diario de los literatos", Vico respondió con su opúsculo polémico *Respuesta al diario de los literatos* (1711); y a la respuesta del diario replicó con la *Segunda respuesta* (1712); en 1716 Vico publicó una obra histórica, *De rebus gestis Antonii Carapbei*, escrita a petición del duque Adriano Carafa. Y en 1720 escribió la primera formulación de las ideas de la ciencia nueva: *De uno universi juris principio et fine uno,* al cual siguió *De constantia jurisprudentis.* En 1725 publicó la primera edición de su obra fundamental, *Principios de una conciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* y la *Autobiografía.* A continuación volvió a escribir de nuevo la *Ciencia nueva* (1730); de esta segunda edición no difiere sustancialmente la que fue publicada en 1744, algunos meses después de su muerte.

## 445. VICO ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

El punto explícito de partida de Vico es la crítica de la filosofía cartesiana, pero en realidad la obra de Vico tiene sus raíces en la cultura filosófica del siglo XVII, conocida por él a través de las derivaciones y discusiones que la misma suscitaba en el ambiente napolitano de la época. En su *Autobiografía* Vico señala los cuatro grandes autores en los que había inspirado su pensamiento. En primer lugar, Platón y Tácito porque 'con una mente metafísica incomparable Tácito contempla al hombre tal cual es y Platón tal como debe ser" de modo que ambos le dieron la primera idea de "una historia ideal eterna sobre la que se desarrollara la historia universal de todos los tiempos". Luego Francisco Bacon que le dio la idea de la complejidad y riqueza del universo cultural y de la exigencia de descubrir las *leyes* de este universo. Y, por último, Grocio que le orientó a captar las leyes de aquel mundo de los hombres que había permanecido ajeno a Bacon. Pero estos cuatro autores presentan, más bien, los puntos de referencia simétricos del cuadro de la filosofía de Vico en su forma madura; nada dicen sobre las fuentes que inspiraron los rasgos característicos de esta filosofía o contribuyeron a formarlos. Ahora bien, precisamente por estos rasgos, la obra de Vico establece su contacto con la cultura filosófica del siglo XVII. El concepto de una razón experimental y problemática cuyo dominio sea lo probable y no sólo lo necesario se hallaba ya en Gassendi (§ 417) y encontró su codificación gracias a Locke. La contraposición del *ingenio* como facultad inventiva frente a la lógica es un tema humanista renacentista, de primer plano en el siglo XVII, y que se puede hallar también en los mismos filósofos de Port-Royal. La identidad de la verdad y del hecho como criterio del conocimiento auténtico es noción tomada de Hobbes (§ 405) que, a su vez, la había tomado probablemente de Gassendi. La metafísica del *De antiquissima*, que Vico refiere a Zenón de Elea, se inspira en ciertas formas del neoplatonismo del siglo XVII; y la noción, que se repite en la misma obra, de Dios como motor de la mente humana está claramente tomada de Malebranche.

Por otro lado, aun inmerso como está en la cultura del siglo XVII, Vico togra algunos resultados fundamentales que lo entroncan con el siglo

siguiente. Es verdad que su pensamiento no tiene la audacia innovadora de los iluministas. Su pensamiento político-religioso está anclado en el pasado y se presenta con un propósito netamente conservador. El mismo planteamiento teorético de su filosofía que quiere lo *cierto,* esto es, el peso de la autoridad de la tradición, puesto al lado de lo *verdadero* que es el esfuerzo innovador de la razón, muestra en él la búsqueda de un equilibrio que resulta extrañó al pensamiento iluminista. Pero no obstante, le une a este pensamiento, en primer lugar, el carácter limitativo de su gnoseologia y la misma polémica contra la razón cartesiana, que se negaba o parecía negarse a toda limitación, es un tema fundamental del iluminismo. La reducción de la poesía y del mito a la esfera de las emociones; la afirmación de la irreducibilidad de esta esfera a la del pensamiento; la importancia de la misma en la determinación de los caracteres humanos y formas de la costumbre, son elementos de doctrina que, en el siglo XVIII, por obra de los iluministas, debían llevar al reconocimiento del sentimiento como forma autónoma de la vida espiritual y del *gusto* como criterio de juicio de los objetos inherentes a esta forma.

Por último, el concepto de la historia de Vico, como curso progresivo de acontecimientos que desemboca o debe desembocar en la "razón toda explicada", se halla estrechamente vinculado a la concepción histórica del iluminismo, si bien Vico, a diferencia de éste, no renuncia al lenguaje teológico.

## 446. LO VERDADERO Y EL HECHO

El punto de partida de Vico es la polémica contra Descartes. Descartes tuvo la pretensión de reducir todo conocimiento a la evidencia racional, esto es, a la razón necesaria y geométrica. Vico considera que esta pretensión es quimérica: hay certezas humanas fundamentales que no pueden evidenciarse ni demostrarse. Descartes redujo toda certeza válida a la necesidad de la razón geométrica. Vico defendió la autonomía y e! valor de lo *cierto* frente a lo *verdadero.*

En efecto, algunas manifestaciones humanas fundamentales, como la retórica, la poesía, la historia y la misma prudencia que rige la vida, no se fundan sobre verdades geométricas, sino únicamente sobre lo verosímil. Lo verosímil es la verdad problemática, lo que está entre lo verdadero y lo falso; las más de las veces es verdadero, excepcionalmente es falso; pero su característica es que no implica una garantía infalible de verdad *(De nostri temp.*, § 3). Esta problematicidad hace de lo verosímil la verdad humana por excelencia. Es empresa vana querer establecer mediante el método geométrico una garantía infalible de verdad en el dominio de los conocimientos que se refieren al hombre. Excepto los números y medidas, dice Vico, todas las otras materias son incapaces de un método geométrico. La misma manera de obrar de este método que, cuando se encuentra en su dominio, obra sin hacerse sentir, demuestra su ineficacia. Conocer clara y distintamente es un vicio, más que virtud, der entendimiento humano, cuando del campo de las matemáticas se pasa al campo de la metafísica *(Primera resp. al diar. de los lit.*, § 3). El fundamento de esta última es lo

probable. Ya que la filosofía no ha servido nunca para otra cosa que para hacer las naciones "activas, despiertas, capaces, agudas y reflexivas, para que los hombres fuesen en su actuación dúctiles, prontos, magnánimos, ingeniosos y prudentes"; y esto no puede hacerlo si no se vale de lo probable, que es el fundamento "de todas las artes y disciplinas de lo honesto, cómodo y del placer humano". Por esto "el campo de los filósofos" es lo probable, como el de los matemáticos es lo verdadero; y el haber querido invertir este orden y llevar la filosofía a la verdad demostrativa de las matemáticas, fue causa solamente de duda y de desorden *(Segunda resp. al diar. de los lit.*, § 4). A la *razón* cartesiana, órgano de la verdad demostrativa, Vico contrapone el *ingenio,* que es la facultad de descubrir lo nuevo; y a la *crítica*, la nueva arte cartesiana fundada en la razón, Vico contrapone la *tópica,* que es el arte que disciplina y dirige el procedimiento inventivo del ingenio. El ingenio tiene tanta mayor fuerza productora e inventiva respecto a la razón, cuanto menos tiene de capacidad demostrativa y de certeza apodíctica en comparación *(De ratione,* § 5 ; *De antiquissima*, § 4).

La expresión de la gnoseologia en el *De antiquissima* se basa enteramente en la antítesis entre conocimiento divino y conocimiento humano. Pertenece a Dios el *entender (intelligere),* que es el conocimiento perfecto resultante de la posesión de todos los elementos que constituyen el objeto; pertenece al hombre el *pensar (cogitare),* que es como andar recogiendo fuera de sí algunos de los elementos constitutivos del objeto. La razón, que es el órgano del entender, corresponde verdaderamente a Dios; el hombre sólo participa de ella. Dios y el hombre pueden conocer con verdad sólo lo que hacen: por esto las palabras *verum y factum* tienen en latín el mismo significado. Pero el hacer de Dios es creación de un objeto real; el hacer humano es creación de un objeto ficticio, que el hombre elabora recogiendo fuera de sí, por medio de la abstracción, los elementos de su conocer. En Dios las cosas viven; en el hombre perecen *(De antiq.*, I, 1). El conocimiento humano nace así de un defecto de la mente humana, esto es, del hecho de que no contiene en sí los elementos de que provienen las cosas, y no los contiene porque las cosas están fuera de él. Este defecto se convierte, sin embargo, en una ventaja, porque el hombre se procura, mediante la abstracción, los elementos de las cosas que no posee originariamente y de los cuales se sirve luego para reconstruir las mismas cosas en imagen.

El principio de que lo verdadero y el hecho se identifican y que se puede conocer cuanto se nace es, pues, un principio que, según Vico, restringe el conocimiento humano a unos límites muy estrechos. El hombre no puede conocer el mundo de la naturaleza que, siendo creado por Dios, puede ser objeto únicamente del conocimiento divino; en cambio, puede conocer con verdad el mundo de las matemáticas, que es un mundo de abstracciones que él mismo ha creado. El hombre no puede ni siquiera conocer su propio ser, su propia realidad metafísica: la equivocación de Descartes consiste precisamente en haberlo creído posible. El *cogito* es la conciencia del propio ser, no la *ciencia* del mismo.

La conciencia puede también ser propia del ignorante; la ciencia es el conocimiento verdadero fundado sobre las causas. Ahora bien, el hombre no conoce la causa del propio ser, porque él mismo no es esta causa: no se crea

a sí mismo. El *cogito* cartesiano seria principio de ciencia solamente en el caso de que mi pensamiento fuese la causa de mi existencia: lo cual no es verdad, ya que yo estoy compuesto de mente y cuerpo y el pensamiento no es causa del cuerpo. Y ni siquiera es causa de la mente. Si yo fuera solamente cuerpo, no pensaría; si fuera solamente mente, ni siquiera pensaría porque tendría, como Dios, la inteligencia: la unión del cuerpo y de la mente es, pues,' la causa del pensamiento. Y el pensamiento es sólo un signo y no la causa del hecho de que yo soy mente (*Ibid.*, I, 3). Descartes quiso, en otras palabras, elevar a verdad racional y a principio de toda otra verdad un puro hecho de conciencia que no es susceptible de ser transformado en verdad. El fin que mueve a Vico en esta crítica es negativo y limitativo: tiende a restringir el conocimiento humano a los límites que le corresponden y reconocerle la validez que en tales límites le compete. Por esto Vico observa que Descartes hubiera debido decir no ya "pienso luego *soy*", sino "pienso, luego *existo*''. La existencia es el modo de ser propio de la criatura: significa estar aquí o estar debajo o estar encima, y supone la sustancia, esto es, lo que sostiene y encierra su esencia *(Primera resp. al diar. de los lit.*, § 3). Entre el conocimiento del hombre y el conocimiento de •Dios hay, pues, la misma diferencia que entre la existencia y la sustancia que la rige.

### 447. LA CIENCIA NUEVA

Conducido por el principio de la identidad de lo verdadero y del hecho a sus límites propios, el conocimiento humano se presenta como capaz de investigar un cierto orden de realidad e ineficaz ante los otros. Es impotente frente al mundo de la naturaleza, y al hombre mismo como parte de este mundo, porque la naturaleza es obra divina; pero le está abierto el mundo de las creaciones humanas. En el *De antiquissima*, Vico había restringido el mundo de la creación humana a las abstracciones de las matemáticas, reproduciendo una tesis ya expuesta por Hobbes en el *De homine* (1658). Pero, en la *Ciencia nueva*, reconoce, como objeto propio del conocimiento humano, en cuanto obra humana, el mundo de la historia. En el mundo de la historia, el hombre no es sustancia física y metafísica, sino un producto y creación de su propia acción: de modo que este mundo es el mundo humano por excelencia, aquel que ha sido hecho ciertamente por los hombres y del cual, por tanto, pueden y deben buscarse los principios en el hombre mismo.

Pero considerada bajo esta luz, la historia no es un sucederse de acontecimientos desligados: debe tener en sí un orden fundamental, al cual tiende el desarrollo de los acontecimientos o lo señala como su significado final. El intento que el hombre ha realizado siempre vanamente en relación, con el mundo de la naturaleza (el de buscar un orden y leyes), puede sólo efectuarse con éxito en el mundo de la historia, ya que solamente éste es verdaderamente una obra humana. Vico quiere ser el Bacon del mundo de la historia y realizar, con respecto a este mundo, la obra que Bacon había emprendido con respecto al mundo de la naturaleza; por esto, en su *Autobiografía*, pone a Bacon entre sus maestros al lado de Tácito, que le enseñó cómo los hombres efectivamente son, y de Platón, que le enseñó

cómo deben ser y a qué fin deben tender en su vida social. La ciencia nueva de Vico es nueva precisamente en el sentido de que instaura una investigación del mundo histórico, dirigida a rastrear el orden y las leyes de este mundo; pero es nueva solamente como *reflexión* sobre la historia, ya que la reflexión nace sólo en cierto punto, y es un *postfactum* respecto a la historia. En otro sentido, es antiquísima y nació con el hombre y con su vida social. "Las doctrinas, dice Vico *(C. N., dign.*, 106), deben empezar desde que empiezan las materias sobre las cuales tratan." Empezó, en erecto, desde que los primeros hombres empezaron a pensar humanamente, no desde que los filósofos empezaron a reflexionar sobre las ideas humanas (*Ibid.*, p. 186). Como pensar humano, la ciencia que Vico llama nueva, es la sabiduría originaria, de la cual derivan todas las ciencias y las artes que forman la humanidad y el hombre mismo en su propio ser de hombre (*Ibid.*, p. 198). En este sentido, acompaña toda la historia humana y la constituye esencialmente: de manera que en ella se verifica del modo más riguroso la identidad de lo verdadero y del hecho: el hombre mismo, que piensa la historia, la ha hecho. Las fases de la historia se caracterizan intrínsecamente por la menor o mayor claridad de aquel pensar humano que la acompaña y que entra a constituir sus manifestaciones más salientes, como las costumbres y el derecho, el gobierno, la lengua, etc.

### 448. LA HISTORIA IDEAL ETERNA

El punto de partida de la historia y del estudio histórico de Vico es la situación primitiva del hombre: "El hombre caído en la desesperanza de todas las ayudas de la naturaleza, desea una cosa superior que lo salve" *(C. N.*, p. 182). Vico toma así su punto de partida del pensamiento religioso. Superior a la naturaleza y al hombre no hay más que Dios. El hombre tiende, por esto, a salir de su estado de caída para dirigirse hacia un orden divino: efectúa un *conato*, un esfuerzo, para levantarse del desorden de los impulsos primitivos. Ahora bien, la filosofía debe ayudarle en este esfuerzo, mostrándole cómo *debe* ser: señalándole como meta suya la "república de Platón" e impidiéndole revolcarse en la "hez de Rómulo", esto es, en el estado bestial. Vico indica así claramente el término inicial y el término final de la existencia histórica del hombre.

En relación con el término final, la ciencia de la historia es para Vico una "teología civil y razonada de la providencia divina", esto es, la demostración de un orden providencial que va actuando en la sociedad humana a medida que el hombre se levante de su caída y de su miseria primitiva. La historia se mueve en el tiempo; pero tiende a un orden que es universal y eterno. Los hombres son impelidos por sus impulsos primitivos a su utilidad particular; pero, aun sin su propósito explícito, o aun contra el mismo, la "gran ciudad del género humano" se va aclarando como meta final de su historia. La gran ciudad del género humano es la comunidad humana en su orden ideal y es lo que la vida social del hombre *debe* ser en su realización final. A su luz la sucesión temporal adquiere su significado verdadero. El puro reconocimiento del hecho es sustituido por la valoración: el *fue, es, será*, es sustituido por el *debió, debe, deberá,* es decir, es sustituido por la necesidad

ideal, por la que entre las muchas direcciones que el curso cronológico de los hechos *podía* asumir, una sola es la que *debía* asumir para realizar el orden de la comunidad ideal. Una sola es, en la serie de las posibilidades, la alternativa que debe verificarse (*Ibid.*, p. 185). Pero esta necesidad ideal no es una necesidad de hecho que anule la posibilidad de otras alternativas. La *historia ideal eterna,* que es el orden y el significado universal de la historia, no se identifica nunca con la historia del tiempo. Esta *corre* sobre aquélla. "Sobre la historia ideal eterna, dice Vico, corren en el tiempo las historias de todas las naciones con sus orígenes, progresos, equilibrios, decadencias y ocasos." Ella es la *sustancia* que rige la historia temporal, la *norma* que permite juzgarla. En este sentido es el *deber ser* de la historia en el tiempo; pero es un deber ser que no anula la problematicidad de tal historia, la cual puede también no acoplarse a ella ni alcanzar el fin que le indica.

Esto quiere decir que la historia ideal eterna es *trascendente* respecto a la historia particular de cada nación. Esta trascendencia no excluye la relación, sino que la implica; pero se trata de la relación entre la condición y lo condicionado, entre el deber ser y el ser, entre la norma y lo que debe alzarse hasta la norma. Por esto Vico reconoce como antecedente de su pensamiento la obra de Platón. La república platónica es la norma para constituir un estado ideal, es el término final al cual debe encaminarse la historia. Vico critica a Platón haber ignorado el estado primitivo de caída de los hombres y "haber elevado los bárbaros y rudos orígenes de la humanidad gentílica al estado perfecto de sus altísimos conocimientos", esto es, echa en cara a Platón el haber fijado su atención solamente en la meta final de la historia humana, en su término trascendente y no también en su origen, en la realidad de los hechos de la cual arranca. Por esto quiere completar la enseñanza de Platón con la de Tácito, y puede indicar todo el desarrollo ideal de la historia, que va desde la humanidad caída y dispersa hasta la humanidad restituida al orden de la "razón toda explicada".

Poniendo el vino nuevo en odres viejos, Vico describe este curso progresivo valiéndose de la antigua idea de una sucesión de edades y habla de una *edad de los dioses,* de una *edad de los héroes* y de una *edad de los hombres.* Vico atribuye esta división de las edades humanas al erudito romano Marco Terencio Varrón que la debió exponer en su gran obra *Rerum divinarum et humanarum libri* actualmente perdida; pero la verdad es que Platón fue quien la expuso por vez primera en el *Critias* (109 b sigs.) resumiendo de esta manera la división de las cinco edades establecida por Hesíodo. Sin embargo, este viejo concepto se presenta en Vico como signo cambiado: para los antiguos, la sucesión de las edades constituía el orden de la decadencia o del regreso, con la perfección situada al principio; para Vico, la sucesión es un orden progresivo. Además, la diferencia entre las diversas edades no tiene un fundamento histórico-mítico, como entre los antiguos, sino antropológico: según Vico, cada edad está marcada por el predominio de una determinada facultad humana sobre todas las demás. En este sentido, la ciencia nueva, como doctrina de la historia ideal eterna, la define Vico como "una historia de las ideas humanas sobre la cual parece que debe avanzar la metafísica de la mente humana": en efecto, ella es la determinación del desarrollo

intelectual del hombre desde los orígenes burdos hasta la "razón toda explicada" e incluye una "crítica" que muestra el origen de las ideas humanas y su sucesión.

Este es uno de los puntos clave de la doctrina de Vico. En efecto, la historia en ei tiempo puede correr sobre la historia ideal eterna sólo porque tiene en sí, como fundamento y norma de cada fase suya, una relación con ella, esto es, con la *totalidad* de ella y no solamente con aquella parte que se refiere o corresponde a la fase actual. Por esto, cualquiera que sea la fase de desarrollo de la historia temporal, sea la divina en la humanidad ruda y bestial, sea la heroica, sea la humana de la reflexión completamente desarrollada, lo que impide la inmovilidad, la dispersión y la muerte de la comunidad humana es la relación con el orden total de la historia eterna. La cual, precisamente por ser eterna, no tiene partes: no se distribuye en la sucesión cronológica de tal modo que a un período de esta sucesión corresponda una fase sola de ella; es un orden trascendente, una norma divina, que sostiene al hombre desde los primeros pasos inciertos de su vida temporal. Lo que constituye, pues, la diferencia entre las diversas fases de esta vida temporal es sólo la *modalidad* de la relación: esto es, la forma espiritual en la cual el hombre lo advierte. Y a este propósito Vico establece su aforismo fundamental: "Los hombres primero sienten, sin advertirlo, luego advierten con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente serena." De manera que los hombres comienzan a darse cuenta de la historia ideal y eterna, que es la norma y el deber ser de su historia, en forma de un oscuro *sentir;* después tienen de ella una confusa *advertencia; y* sólo finalmente llegan *a pensarla* distintamente.

### 449. LAS TRES EDADES DE LA HISTORIA Y LA SABIDURÍA POÉTICA

Lo que ha provocado la salida del hombre del estado bestial y, por tanto, el comienzo de la vida civil y de la historia, es el oscuro sentimiento del orden providencial de la historia eterna. La sabiduría primitiva de los hombres no tiene nada de racional, no tiene la claridad de la verdad demostrada: es simple *certeza* conseguida sin reflexión alguna. Es un juicio comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano, juicio que es el *sentido común* de las naciones *(C. N., dign.*, 12). Antes de que los filósofos pensasen en el orden providencial como verdad clara, hubo una *certeza* humana, testimoniada por el sentido común y garantizada por la autoridad. Por esto la nueva ciencia es también una filosofía de la autoridad, la cual aclara la conciencia que el hombre tuvo del orden providencial antes de conseguir la ciencia del mismo. Como filosofía de la autoridad, la ciencia nueva no puede prescindir del auxilio de la filología, que es precisamente la consideración de la autoridad y de la conciencia de lo cierto (*Ibid., dign.*, 10). Reconocido el sentido común como guía de la existencia social anterior al nacimiento de la reflexión filosófica, se debe admitir que lo que se considera como justo por todos o por la mayor parte de los hombres, debe ser la regla de la vida social. Este criterio vale como límite a las pretensiones de la reflexión filosófica, de la filosofía en sentido estricto. Estos deben ser, advierte Vico (*Ibid.*, páginas

191-192), los confines de la razón humana. "Y cualquiera que quiera permanecer fuera de ellos, procure no quedarse fuera de toda la humanidad."

La sabiduría primitiva del género humano ha sido una sabiduría *poética.* Los hombres que fundaron la sociedad humana eran "necios, insensatos y horribles bestias" sin ningún poder de reflexión, pero dotados de finos sentidos y de una fantasía muy robusta. Ellos imaginaron y sintieron en las fuerzas naturales que les amenazaban divinidades terribles y castigadoras, por cuyo temor empezaron a frenar sus impulsos bestiales, creando las familias y los primeros órdenes civiles. De este modo se constituyeron las que Vico llama *repúblicas monásticas* dominadas por la potestad paterna y fundadas sobre el temor de Dios. Esta fue la *edad de los dioses.* Comenzada la vida de las ciudades, las repúblicas se fundaron, en cambio, sobre la clase aristocrática, que cultivaba las virtudes heroicas de la piedad, de la prudencia, de la templanza, de la fortaleza y de la magnanimidad. Los hombres todavía hacían derivar su propia nobleza de Dios; la fantasía prevalecía todavía sobre la reflexión. Esta es la *edad heroica.* Luego, de la metafísica sentida o imaginada se pasa a la metafísica razonada. La relación con el orden providencial de la historia eterna toma la forma de reflexión, que procura rastrear la idea del bien, sobre la cual todos los hombres deben estar conformes. Es la fase en la cual nace la filosofía platónica, dirigida a encontrar, en el mundo de las ideas, la conciliación de los intereses privados y el criterio de una justicia común (*Ibid.*, p. 949, 1042-1043). Nace así la filosofía en la *edad de los hombres*, que es la última y más madura manifestación de aquella sabiduría primitiva, de aquel humano pensar, de aquella metafísica natural, que es la estructura misma de la existencia histórica. Es evidente que para Vico la historia ideal no es un modelo que las comunidades humanas repiten hasta el infinito, empeorándolo, sino que es un orden que se revela claramente a medida que las comunidades mismas se desarrollan y cuya manifestación es, antes bien, la norma de su desenvolvimiento. Por esto el análisis de Vico no versa sobre la historia ideal y eterna ni sobre la historia en el tiempo, consideradas separadamente, sino sobre su relación, ya que solamente en su relación la primera se revela y vale como orden providencial y la segunda se afirma y realiza como historia propiamente humana.

Vico dio la máxima extensión en la *Ciencia nueva* al estudio de la sabiduría poética, que es el producto de la sensibilidad y de la fantasía de los hombres primitivos; afirmó la independencia de la sabiduría poética de la reflexión, esto es, de la razón o del entendimiento. Fundada como está en la fantasía, la sabiduría poética es esencialmente *poesía*: poesía divina, porque lo trascendente, visto a través de la fantasía, encarna en todas las cosas y hace ver divinidades por todas partes. Poesía que es creación, y creación sublime, porque es perturbadora hasta el exceso y, por tanto, fuente de emociones violentas; pero creación de imágenes corpóreas, no como la divina, de cosas reales. El elemento primero y fundamental de tal creación es el *lenguaje*, que no tiene nada de arbitrario porque ha nacido naturalmente de la exigencia de los hombres de entenderse entre sí: exigencia que primero se satisface con "actos mudos", esto es, con gestos, después con objetos simbólicos, luego con sonidos, después con palabras articuladas. La poesía

expresa, pues, la naturaleza del primitivo mundo humano. No es "sabiduría escondida", no contiene verdades intelectuales revestidas o camufladas con imágenes, ya que es un modo primitivo, sí, pero autónomo, de entender la verdad, de darse cuenta de lo trascendente. Intenta comprender la realidad dando vida y sentido a las cosas inanimadas, procura darse cuenta de lo trascendente, escogiendo como materia propia "el imposible creíble" y cantando los prodigios y los encantamientos; procura ponerse en contacto con el orden providencial "representando lo verdadero en su idea mejor" y suponiendo así cumplida la justicia, que no siempre realiza la historia, por obra de una divinidad que distribuye los premios o castigos según los méritos.

Con esto Vico reconoce el valor autónomo de la poesía y su independencia de toda actividad intelectual o raciocinante. Esta tesis debía revelarse como muy fecunda en el desarrollo del pensamiento estéíico moderno. En la más grande poesía de todos los tiempos, la de Homero, Vico vio la obra anónima y colectiva del pueblo griego en la edad heroica, cuando todos los hombres eran poetas por la robustez de su fantasía y expresaban en los mitos y en las narraciones fabulosas las verdades que eran incapaces de aclarar con la reflexión filosófica. Pero la poesía se apaga y decae, según Vico, a medida que la reflexión prevalece en los hombres, ya que la fantasía, que la origina, es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio y los hombres se alejan de lo que es sensible y corpóreo a medida que se hacen capaces de formular conceptos universales. Esto acontece en el desarrollo de cada individuo igual que en la historia de la humanidad. Dante, que creó la más grande poesía de la nación italiana, pertenece también a una época de barbarie, y precisamente de "barbarie repetida", como fue la Edad Media.

Pero la sabiduría poética no es para Vico más que un modo de darse cuenta, aunque sea oscuramente y de una manera fantástica, de aquel orden providencial, de aquella historia ideal y eterna, que es la norma de la existencia histórica. La reflexión filosófica transforma el modo de darse cuenta de aquel orden: lo hace resplandecer como verdad racional y con esto lo hace objeto de filosofía. Pero la filosofía no puede suplantar la religión, porque sus máximas razonadas sobre la virtud tienen mucha menor eficacia sobre el hombre que la religión; ésta hace sentir inmediatamente al hombre la realidad del orden eterno y le empuja a obrar de acuerdo con él. "Las religiones, dice Vico, son las únicas por las cuales los pueblos hacen obras virtuosas por los sentidos, los cuales mueven eficazmente a los hombres a obrar."

## 450. LA PROVIDENCIA

El "primer principio indiscutible" de la nueva ciencia es que los hombres solamente han creado el mundo de las naciones. Por otra parte, este mundo no puede ser entendido si no es en relación con el orden providencial, con la historia ideal y eterna. Vico llama monásticos o solitarios a los filósofos que hacen imposible que se entienda el mundo de la historia. Tales son Epicuro, Hobbes y Maquiavelo, según los cuales las acciones humanas se verifican por casualidad; y son también tales los estoicos y Spinoza, que admiten el hado.

Tanto el azar como el hado hacen imposible la historia: el azar excluye el orden, el hado la libertad. El orden providencial garantiza, según Vico, las dos cosas. El mundo de las naciones, dice, "ha salido de una mente, muchas veces diversa y a veces contraria y siempre superior a los fines particulares que los hombres se proponían; estos estrechos fines, convertidos en medios para servir a fines más amplios, los ha empleado siempre para conservar la generación humana e'n esta tierra" *(C. N.*, p. 1048). Así del impulso libidinoso han nacido los matrimonios y la familia; de la ambición desmesurada de los jefes han nacido las ciudades; del abuso de la libertad de los nobles sobre los plebeyos han nacido las leyes y la libertad popular. La providencia dirige a los fines de la conservación y de la justicia de la sociedad humana las acciones y los impulsos aparentemente más desordenados.

Pero la acción de la providencia no es una intervención exterior, encaminada a corregir milagrosamente las aberraciones y la desorientación del hombre. Si fuera así, el único agente verdadero de la historia sería la providencia, Dios mismo y no el hombre. La doctrina de Vico excluye ciertamente que la historia ideal y eterna con su orden providencial sea trascendente con respecto a la historia temporal en el sentido de ser externa y extraña a ella y de dirigirla desde fuera. Por otro lado, excluye igualmente que la historia ideal y eterna sea inmanente en la historia temporal humana y que el orden de ésta esté garantizado en todo por aquélla. Si fuera así, el curso de las vicisitudes humanas debería necesariamente moderarse sobre la sucesión ideal de las edades; y una vez más la única y verdadera protagonista de la historia humana sería la providencia divina. Tal providencia no puede, por tanto, entenderse como una necesidad racional intrínseca a los acontecimientos históricos, como una razón impersonal que actúe en los individuos humanos, coordinando sus acciones. En este caso, el reproducirse de la historia ideal y eterna en las historias particulares de cada nación sería necesario y uniforme; ninguna historia particular podría separarse ni una línea de la sucesión providencial de las edades que es propia de aquélla. Vico mismo condena esta hipótesis: es el *hado racional* de los estoicos y Spinoza. En realidad, si Vico niega la trascendencia como intervención milagrosa de la providencia en los acontecimientos históricos, con todo afirma y defiende la trascendencia en el sentido de que el significado último de la historia (su sustancia y su norma) está continuamente *más allá* de las intervenciones de los acontecimientos particulares, de los cuales son autores los hombres. La providencia es trascendente como sustancialidad del valor que sostiene los sucesos en su curso ordenado, por tanto, como norma ideal a que jamás se conforma totalmente el curso de los hechos. Pero la providencia trascendente está, sin embargo, presente en el hombre, que sólo de la relación con ella saca la capacidad de elevarse de su caída, de fundar el mundo de la historia y de conservarlo. Y está presente en el hombre primeramente en forma de sabiduría poética, esto es, de un oscuro pero cierto advertir y después en forma de sabiduría refleja, o sea, de verdad razonada y filosófica. Pero sea como sabiduría poética o como sabiduría refleja, la sabiduría humana es esencialmente religiosa, porque se refiere a un orden trascendente y divino; y así se explica la apasionada defensa que en la conclusión de la *Ciencia nueva* hace Vico de la función civil de la religión. Si

en cuanto tiene por objeto la trascendencia del orden providencial, la ciencia nueva es una "teología civil y razonada de la providencia divina", en cuanto tiene por objeto la presencia normativa de aquel orden en la historia humana, es una "historia de las ideas humanas, sobre la cual parece que deba proceder la metafísica de la mente humana".

### 451. LA PROBLEMATICIDAD DE LA HISTORIA

La doctrina de Vico sobre la relación entre la historia ideal y eterna y la historia temporal y la de la repetición, son corolarios inmediatos de su concepto de providencia.

La presencia del orden providencial en la conciencia de los hombres sirve para dirigir esta conciencia; pero no para determinarla. Los hombres permanecen libres aun conociendo, oscura o claramente, el fin al que está dirigido el devenir de su historia. Por esto las historias temporales de las naciones individuales pueden, también, *no* seguir el curso normal de la historia ideal eterna. Y Vico admite que hay naciones que se pararon en la edad bárbara, otras que se pararon en la edad heroica, sin alcanzar nunca su desarrollo completo; y aun en el mundo de su tiempo, que considera que había alcanzado su desarrollo completo, reconoce naciones bárbaras o escasamente civilizadas, lo cual quiere decir que la humanidad se ha parado aquí o allí en sus estadios primitivos. En compensación, la historia de otros pueblos ha alcanzado de golpe la última edad, como ha sucedido en América, por el descubrimiento que Europa hizo de ella. Solamente los romanos "caminaron con pasos justos, dejándose regular por la providencia" y tuvieron las tres formas de estadios según su orden natural.

Ni siquiera es necesaria la *repetición (ricorso)* de la historia, esto es, el volver sobre sus pasos. Alcanzado el estado perfecto, amenaza a las naciones la decadencia. Cuando las filosofías caen en el escepticismo y por ello los Estados populares que se fundan sobre ellas se corrompen, las guerras civiles conmueven las repúblicas y las reducen a un completo desorden. Para este desorden hay tres grandes remedios providenciales. El primero es el restablecimiento de un monarca, por el cual la república se transforma en una monarquía absoluta. El segundo es la sumisión a naciones mejores. El tercero, que interviene cuando los dos primeros faltan o son imposibles, es la vuelta al salvajismo de los hombres, su retorno a la dureza de la vida primitiva que los dispersa y diezma, hasta que el pequeño número de nombres sobrevivientes y la abundancia de cosas necesarias para la vida hacen posible el renacer de un orden civil, fundado de nuevo sobre la religión y la justicia *(C. N.*, p. 1044-1047). La historia empieza de nuevo su ciclo. Pero es evidente que la corrupción y decadencia de las naciones, igual que la repetición de su historia, no es debida a necesidad alguna. Depende solamente de los hombres; y aunque haya un riesgo que les amenaza, la realización del mismo es puramente problemática. Es evidente que si el orden providencial fuera inmanente a la historia humana, si ésta coincidiese y fuese un todo con la historia eterna, la sucesión de las tres edades, la decadencia de las naciones y la repetición de su historia, no podrían faltar en la historia de ninguna nación particular. Además, en la misma cima

*(acmé)* de una nación se deberían encontrar los elementos y las causas de su necesaria decadencia; en cambio, Vico juzga que la Europa cristiana alcanzó en sus tiempos una civilización completa que la sabiduría cristiana garantiza y que no incluye ninguna amenaza inminente de decadencia (*Ib.*, p. 1030).

Por otro lado, si así no fuera, Vico hubiera considerado inútil estudiar y escribir la *Ciencia nueva.* La obra pretende "ayudar la prudencia humana, para que trabaje a fin que las naciones, que están a punto de caer, o no se arruinen o no se apresuren en su ruina" (*Ib.*, p. 1053); quiere poner a los hombres frente a la alternativa de ser la *forma* o la *materia* de la historia. La materia está constituida por los hombres que no tienen ni propio consejo ni virtud propia, que persiguen solamente su utilidad particular y no son capaces de ser constantes. Ellos reducirían el mundo de las naciones al *caos* de que hablan los poetas teólogos, "a la vida bestial y nefasta, cuando esta tierra era una infame selva de bestias". La forma y la mente del mundo de las naciones está constituida por los hombres que pueden aconsejar o defender a los demás y a sí mismos, que se esfuerzan en la acción o en el objetivo que escogen; y así concurren a la armonía y a la belleza de las repúblicas (*Ib.*, páginas 1056-1057). A estos pocos les ayuda el orden providencial con la religión y las leyes, auxiliadas por la fuerza de las armas, fuerza que es aceptada y dirigida por los fuertes, sufrida por los débiles que están mantenidos dentro de ella a su despecho, para que no destruyan la sociedad humana. Vico entiende así toda su obra, como encaminada a aclarar lo que él llama "la encrucijada de Hércules", frente a la cual las naciones, un día u otro, acaban por encontrarse: la alternativa de su ruina o de su conservación.

Vico no pudo ni debió, pues, admitir la idea del *progreso.* El progreso supone el enriquecimiento continuo de la historia humana en virtud de una racionalidad necesaria; supone que en la historia nada es error, decadencia, mal, sino que todo encuentra su sitio y su valor positivo; supone que es justificadora, no justiciera. Pero para Vico la historia es y debe ser justiciera. Para Vico hay siempre la posibilidad de la caída y del error, porque tal posibilidad está en la naturaleza del hombre, que es su protagonista. Por esto admite que en la historia puede haber y ha habido paradas temporales o definitivas, pérdidas irreparables, decadencias sin nuevo renacer. Toda su doctrina rechaza el optimismo implícito de la noción del progreso y se inspira en el principio de una razón problemática que, a través del hombre y por el hombre, se abre camino en la historia.

**BIBLIOGRAFÍA**

**§ 444. La primera edic. completa de las obras de Vico, es la de José Ferrari, en 6 vols., Milán, 1835-37; 2.ª edic., 1852-1854. La mejor y más reciente es la publicada en la colección "Scrittori d'Italia", del editor Laterza, de Bari. Comprende: vol. I, 1914, *Disc. inaugural, De studiorum, De antiquissima y polémica con el "Giornale dei Letterati";* vol. II, 19J6, Derecho universal; vol. IH, 1931. Ciencia Nueva primera; vol. IV, 1928, Ciencia Nueva segunda; vol. V, 1929, Autobiografía, Epistolario, Poesías diversas; vol. VI, 1940, Obras varias y páginas dispersas.**

**De la *Ciencia Nueva* hay la edic. comentada por F. Nicolini, en 3 vols., Bari, 1910-16, que ha sido citada en el texto. Otras ediciones: *Scienza nuova e opere scelte,* bajo el cuidado de N. Abbagnano,**

Utet, 1952; *Opere,* bajo el cuidado de F. Nicolini, Milán-Nápoles, 1953; *Opere,* bajo el cuidado de P. Rossi, Milán, 1959.

Sobre la vida y época de Vico: F. Nicolini, *La giovinezza di G. B. V.*, Bari, 1932; *Uomini di spada ¿i chiesa di toga di studio ai tempi di V.*, Milán, 1942; *Saggi vichiani*, Nápoles, 1955; *Commento storico alla seconda scienza nuova,* vols., 2, Roma, 1949-50.

§ 445. Sobre las relaciones entre Vico y la cultura de la época: N. Badaloni, *Introduzione a V.*, Milán, 1961.

Estudios principales: Michelet, *Discours sur le systhème et ¡a vie de V.*, 1827; Ferrari, *La mente di V.*, nueva edic. Lanciano, 1916; Cattaneo, Su *la Scienza Nuova di V.*, en "Politecnico", 1839; Cantoni, G. B. *V.*, Turín, 1867; Werner, G. *B. V. ats Philosoph und gelehrter Forscher*, Viena, 1879; Flint, *V.*, Edimburgo, 1885; Croce, *La fil. di V.*, Bari, 1911, 3.ª edición, 1933; Gentile, *Studi vichiani,* Mesina, 1914, 2.ª edic., Florencia, 1927; B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile de G. B. V.*, Florencia, 1936; A. Corsano, G. *B. V.*, Bari, 1956.

La obra fundamental que ha librado a la filosofía de Vico de la alternativa de la interpretación o positivista o católica, es la cit. de Croce. Pero esta obra concluye haciendo de Vico un precursor del historicismo de Hegel; y descuida y deja en la sombra aspectos fundamentales de su pensamiento. Giusso presenta un Vico relacionado con los cartesianos y sobre todo con Malebranche, en G. *B. V. e la fil. dell'età barocca,* Roma, 1943; A. R. Caponigri, en su obra, *Time and Idea, The Theory of History in G. B. V.*, Londres, 1953, nos da un Vico más aproximado al neoplatonismo.

Sobre el estilo de Vico y sobre Vico como literato: Fubini, *Stile e Umanità de G. B. V.*, Bari, 1946.

B. Croce-F. Nicolini, *Bibliografia vichiana, 2* vols., Nápoles, 1947-48.

## CAPITULO VIII

## LOCKE

### 452. VIDA Y ESCRITOS

En el tronco secular del empirismo inglés, que va desde Rogerio Bacon y Ockham a Bacon de Verulam y Hobbes, injerta la necesidad crítica y problemática del cartesianismo Juan Locke. Nacido el 29 de agosto de 1632 en Wrington, Locke vivió en su juventud el período turbulento de la historia inglesa en que se registraron la primera revolución y la decapitación de Carlos I. Estudió en la universidad de Oxford, cuyo canciller Juan Owen era mantenedor de una política de tolerancia hacia las diferentes religiones: esta idea no dejó de ejercer influencia sobre el joven Locke. En 1658 consiguió el grado de maestro en artes y fue llamado a enseñar en la misma universidad de Oxford. Empezó entonces el período más importante de su formación espiritual. Las obras de Descartes influyeron poderosamente en su pensamiento; pero estudió también a Hobbes y probablemente a Gassendi. Hacia 1664 comenzó a dedicarse a estudios naturales y de medicina; y aunque no recibió nunca el título de doctor, fue llamado después por sus amigos el "doctor Locke". Se ocupaba también de problemas económicos y políticos y entró en la política militante hacia los 35 años, cuando fue nombrado secretario de Lord As'nley, que fue luego conde de Shaftesbury. En 1672 Lord Ashley fue creado Lord Canciller y Locke participó activamente en la vida política, a pesar de su delicada salud. En 1675 Shaftesbury cayó en desgracia del rey Carlos II y Locke se retiró a Francia, donde vivió cerca de cuatro años, dedicándose a la preparación del *Ensayo.* Volvió a Londres hacia fines de 1679, para estar de nuevo cerca de Shaftesbury, que había vuelto al poder. Pero éste, habiendo sido acusado de alta traición, fue obligado a huir a Holanda, donde murió poco después (1682). A pesar de su prudente comportamiento, Locke incurrió en sospechas, y en 1683 se trasladó a Holanda, desterrado voluntariamente, donde permaneció más de cinco años. Allí tomó parte activa en los preparativos de la expedición de Guillermo de Orange, que fue efectuada en noviembre de 1688. Con el séquito de la princesa María, esposa de Guillermo, Locke volvió a Inglaterra en 1689. Su autoridad fue entonces grandísima: era el representante intelectual y el defensor filosófico del nuevo régimen liberal.

Empezó entonces el período más intenso de su actividad literaria. En 1689 apareció anónima su *Epistola de tolerantia.* También se publicaron sin dar su nombre, en 1690, los *Dos tratados sobre el gobierno.* Y en 1690

apareció finalmente el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* que obtuvo inmediatamente un gran éxito. En los anos siguientes, Locke dedicó su atención a otras obras filosóficas, entre ellas la polémica con Stillingfleet, el tratado publicado postumamente sobre la *Dirección del entendimiento* y el *Examen de Malebranche.* En 1693 publicó los *Pensamientos sobre la educación*; y entre 1695 y 1697 publicó los ensayos sobre la *Racionalidad del cristianismo.* Desde 1691 Locke había aceptado la hospitalidad de Sir Francisco M.asham en el castillo de Oates (Essex), a unas veinte millas de Londres, donde fue rodeado de amorosos cuidados por Lady Masham, que era hija del filósofo Cudworth (§ 419). Allí expiro el 28 de octubre de 1704.

Un número determinado de apuntes y esbozos que Locke había dejado inéditos, han sido publicados en época reciente. Entre ellos, además de algunas páginas de su *Diario,* son importantes: el primer proyecto del *Ensayo (Draft A,* 1671) publicado en 1936; el segundo plan del *Ensayo* mucho más completo que el primero *(Draft B,* 1671) publicado en 1931; los *Ensayos sobre el derecho de naturaleza* (1663-64) publicados en 1954 y dos escritos sobre la tolerancia (1660-62) que juntamente con un *Ensayo sobre la tolerancia* (1667, pero publicado en 1876) y con la *Epístola* dan una idea completa de la evolución del pensamiento de Locke sobre esta materia.

## 453. LA RAZÓN FINITA Y LA EXPERIENCIA

Lo que en primer lugar distingue a Locke de Descartes es su concepto de la razón. Para Descartes la razón es una fuerza única, infalible y omnipotente: única, porque es igual en todos los hombres y todos la poseen en la misma medida; infalible, porque no puede errar si sigue su método que es único en todos los campos de sus posibles aplicaciones; omnipotente, porque extrae de sí misma su material y sus principios fundamentales que le son "innatos", o sea, constitutivos. Para Locke, que se inspira en Hobbes, la razón no posee ninguno de estos caracteres. No hay ni se garantiza la unidad de la razón, sino más bien hay que formarla y garantizarla mediante una adecuada disciplina. "Hay una gran variedad visible entre las inteligencias humanas, decía Locke en la *Conducta del entendimiento,* y sus constituciones naturales establecen, en este aspecto, una diferencia tan grande entre los hombres que el arte y la industriosidad nunca lograrían nada" (*Conduct.*, § 2). La infalibilidad de la razón resulta imposible por la limitada disponibilidad de las ideas, por su frecuente oscuridad, por la falta de pruebas, y se excluye por la presencia en la mente humana de falsos principios y por el carácter imperfecto del lenguaje que, sin embargo, la razón lo. necesita *(Ensayo,* IV, 17, 9-13). Y en cuanto a la omnipotencia, ya Locke la excluía desde 1676 negando que la razón produjese de sí misma los principios y el material de que se sirve. Y así decía: "Nada puede hacer la razón, esta poderosa facultad de argumentar, si antes no se ha supuesto o concedido algo. La razón hace uso de los principios del saber para construir algo mayor y más elevado, pero no pone estos principios. La razón no pone el fundamento, si bien

con frecuencia erige una construcción majestuosa y eleva hasta el cielo las cimas del saber" (*Essay on the Law of Nature*, II; ed. von Leyden, p. 125).

Dadas estas limitaciones constitutivas, la razón puede comprender dentro de su ámbito la esfera del saber *probable* —según una exigencia presentada ya por Gassendi. Dice Locke: "Así como la razón percibe la conexión necesaria e indudable que todas las ideas o pruebas tienen unas con otras, en cada grado de una demostración cualquiera que produzca conocimiento, así también, en forma análoga, percibe la conexión probable que une entre sí a todas las ideas o pruebas de cada grado de una demostración a la que juzgue se deba asentimiento" (*Ensayo*, IV, 17, 2). Pero con esta extensión a lo probable, la razón viene a ser la guía o disciplina de todo el saber, por modesto que sea, y fuera de ella sólo quedan (según las palabras de Locke) aquellas opiniones humanas que son puros "efectos de la casualidad y de la fortuna', es decir, "de un espíritu que flota en el dominio de toda aventura, sin elección y sin dirección" (*Ib.*, IV, 17, 2). Ni siquiera la fe se sustrae entonces al control de la razón: es más, Locke, en las notas de su diario, muchos años antes de la publicación del *Ensayo,* atribuye a la razón misma la función de orientación en la elección de la fe ("Faith and Reason" en *Essays on the Law o f Nature*, cit., p. 276). Y así como pertenece a la razón la disciplina de creer, así también le pertenece la de la convivencia humana, o sea, de la ley natural y del derecho. En los *Ensayos sobre la ley de naturaleza* afirmaba asimismo: "Yo entiendo por razón, no la facultad del entendimiento que forma el discurso y deduce los argumentos, sino algunos determinados principios prácticos de los que dimanan las fuentes de todas las virtudes y todo lo necesario para formar bien las costumbres, ya que lo que se deduce correctamente de estos principios, se afirma con todo derecho, conforme a la recta razón" (*Essays,* I, p. 111). En el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* se mantienen y refuerzan estos mismos fundamentos y sobre ellos se fundan las actitudes que Locke adoptó en el dominio político y religioso, en las obras de su madurez.

Toda la reforma que Locke ha dado al concepto de la razón, tiene por objeto hacerla apropiada para su función de guía autónoma del hombre en un área que no se ciñe a la matemática y a la ciencia natural sino que abarca todas las actividades humanas. La misma investigación gnoseológica de Locke nace en un terreno que no es el del conocimiento teórico, sino el de los problemas humanos. Locke mismo lo cuenta en la "Epístola al lector", que es prólogo de la obra. En una reunión de cinco o seis amigos (celebrada probablemente en el invierno de 1670), se discutía sobre asuntos que no tenían nada que ver con el que después fue objeto del *Ensayo.* En la discusión se encontraban dificultades por todas partes y no se conseguía hallar solución a las dudas. Se le ocurrió entonces a Locke que antes de dirigirse hacia investigaciones de aquella clase, era necesario examinar la capacidad propia del hombre y ver cuales son los objetos que su entendimiento es capaz de examinar o no. Desde entonces, Locke empezó los trabajos para el *Ensayo,* continuados después con muchas interrupciones. Y desde entonces, se puede decir, nació la primera investigación crítica de la filosofía moderna, es decir, la primera investigación encaminada a establecer las posibilidades efectivas del hombre, con el reconocimiento de los límites que le son propios.

Estos límites son propios de! hombre porque son propios de su razón; pero son propios de su razón porque ésta no es creadora ni omnipotente, sino que ha de contar con *la experiencia.* La acción condicionante de la experiencia es la que establece los límites de los poderes de la razón y, en último análisis, del uso que el hombre puede hacer de sus poderes en todos los campos de su actividad. La experiencia condiciona a la razón en primer lugar proporcionándole el material que ella es incapaz de crear o producir de sí misma: las *ideas simples,* esto es, los elementos de cualquier saber humano. Y la condiciona en segundo lugar proponiendo a la misma razón las reglas o modelos y, en general, los límites con arreglo a los cuales se ordena o puede ser utilizado este material. De esta manera, Locke tomaba del cartesianismo y, en particular, de la Lógica de Port-Royal (§ 416) el concepto de la actividad racional como actividad sintética y ordenadora y de las ideas como del material basto de que dispone esta actividad. Pero corregía el punto de vista cartesiano no sólo descubriendo únicamente en la experiencia la fuente de este material, sino también atribuyendo a la experiencia misma la función de *control* de todas las construcciones que el espíritu humano puede sacar fuera de sí mismo. Esta función de control es el límite fundamental que la experiencia impone a la actividad de la razón, impidiéndole aventurarse en construcciones demasiado audaces o en problemas cuya solución en uno u otro sentido no puede ser sometida a prueba. Desde los primeros esbozos del *Ensayo,* Locke insistió en la derivación empírica de todo el material cognoscitivo, y por ende, en la negación del innatismo (que sería para él. la omnipotencia de la razón) y en la reducción de la capacidad cognoscitiva humana a la esfera sensible. Pero, en el *Ensayo* (y sobre todo en la cuarta parte de la obra) la función de control que la experiencia está llamada a ejercer sobre la actividad racional en todos sus grados, un control intrínseco que es inherente a esta actividad y no le viene de fuera, se hace predominante y constituye lo que todavía hoy se puede asumir como la enseñanza fundamental que del empirismo de Locke ha pasado al iluminismo dieciochesco, al racionalismo kantiano y a gran parte de la filosofía moderna y contemporánea.

## 454. PLANTEAMIENTO DEL "ENSAYO"

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke declara que quiere concretar "el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano" en sus diversos grados hasta llegar a aquellos que tienen el mínimo de certeza o la mera probabilidad. También declara que quiere llevar esta investigación "con método llano e histórico", es decir, analítico y descriptivo (el método que Gassendi había recomendado a la ciencia en general) evitando detenerse en los problemas metafísicos que pueden nacer a lo largo de esta investigación. De ahí que rechace fuera de su consideración la hipótesis de Hobbes sobre la naturaleza material del espíritu y de las ideas, limitándose a considerar sólo las ideas en cuanto tales, o sea, como objetos de conocimiento.

Pensar y tener ideas son la misma cosa. Y aquí introduce en seguida Locke la primera limitación fundamental: las ideas proceden exclusivamente

de la experiencia, esto es, son fruto no de una espontaneidad creadora del entendimiento humano, sino más bien de su pasividad frente a la realidad. Y puesto que para el hombre la *realidad o* es realidad interna (su *yo)* o es realidad externa (las *cosas* naturales), por esto las ideas pueden derivar de una u otra de estas realidades y se llamarán ideas de *reflexión,* si se derivan del" sentido interno, o ideas de *sensación,* si se derivan del sentido externo. Son ideas de sensación, o más sencillamente sensaciones, por ej., lo amarillo, lo caliente, lo duro, lo amargo, etc., y, en general, todas las cualidades que atribuimos a las cosas. Son ideas de reflexión la percepción, el pensamiento, la duda, el razonamiento, el conocimiento, la voluntad y, en general, todas las ideas que se refieren a operaciones de nuestro espíritu.

Locke se mantiene fiel al principio cartesiano de que tener una idea significa percibirla, esto es, ser consciente de la misma; y se sirve de este principio en la crítica de las ideas innatas, expuesta en el libro primero del *Ensayo.* Este primer libro sirve de introducción al cuerpo de la obra, ya que la doctrina de las ideas innatas constituye un postulado, el cual, si fuera aceptado, haría imposible el empirismo tal como Locke lo entiende, esto es, como limitación del conocimiento humano a los datos dados por la experiencia. Mediante las ideas innatas, el hombre tendría a su disposición posibilidades ilimitadas e incontrolables de conocimiento y no sería posible ninguna limitación precisa de sus efectivas posibilidades. Locke no dice cuáles sean los filósofos contra quienes va dirigida su crítica del innatismo. Nombra, a propósito del innatismo de los principios prácticos, a Herbert de Cherbury (§ 419), pero no toma de él las tesis fundamentales que son objeto de su crítica. Ciertamente también debía conocer los argumentos cartesianos; pero el innatismo de Descartes no tiene el sentido explícito y actual que Locke refuta. Probablemente, pretendió fijar de una manera típica las tesis fundamentales de cualquier innatismo, de modo que su crítica adquiera la mayor universalidad y valga contra todos los defensores del innatismo.

Esta crítica se reduce sustancialmente a un argumento único. Las ideas innatas no existen porque no son pensadas: una idea no *existe* si no *es pensada.* Las ideas innatas deberían, en efecto, subsistir en todos los hombres y, por tanto, aun en los niños y en los idiotas; pero como no son pensadas por esta clase de personas, no existen en ellas y no pueden considerarse innatas. Se dice que los niños alcanzan la conciencia de las ideas innatas en la edad de la razón; pero en la edad de la razón se alcanzan también conocimientos que no se consideran innatos; nada impide, pues, que se pueda llegar también a los que se consideran innatos. Así como no hay ideas innatas, tampoco hay principios innatos, ni especulativos ni prácticos. Los principios especulativos que se consideran innatos, por ejemplo, el. principio de identidad, "todo lo que es, es", y el principio de contradicción, "es imposible para la misma cosa ser y no ser", no son verdaderamente innatos porque no cuentan con el consentimiento universal; pero, aunque lo tuvieran, tampoco podrían llamarse innatos, porque puede demostrarse que los hombres llegan a ellos por otro camino, esto es, por el de la experiencia *(Ensayo,* I, 2, § 3). En cuanto a los principios prácticos y morales, Locke afirma que "no se puede proponer ninguna regla moral de la cual no podamos legítimamente preguntar la razón: lo cual sería

perfectamente ridículo y absurdo si las reglas morales fueran innatas o tan evidentes como debe ser todo principio innato, de manera que no necesiten ninguna prueba para apoyar su verdad y ninguna razón para recibir aprobación" (*Ib.*, I, *2*, § 4).

Toda la fuerza del argumento de Locke reside en el principio de que una idea o noción cualquiera, para estar en el espíritu, debe ser percibida: principio netamente cartesiano. Se explica, por tanto, por qué Leibniz (§ 438), aun admitiendo el mismo principio, haya defendido el innatismo, distinguiendo grados de percepción. Si las ideas innatas no son percibidas claramente por el espíritu, pueden, según Leibniz, ser percibidas oscuramente y existir, por tanto, en el espíritu en forma de *pequeñas percepciones.* Es ésta la tesis defendida por Leibniz contra Locke en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Leibniz admite, pues, como Locke, el principio cartesiano de la idea como objeto de conciencia y llega a la confirmación del innatismo sólo distinguiendo diversos grados de conciencia. De Descartes y de los cartesianos se aparta Locke al negar que "el alma piense siempre". "No hay ninguna razón para creer, dice (*Ib.*, II, 1, § 20), que el alma piense antes que los sentidos le hayan proporcionado las ideas sobre las cuales piensa. A medida que éstas aumentan y son retenidas por medio del ejercicio, aumenta la facultad de pensar en sus diversas manifestaciones, esto es, componer las ideas y reflexionar sobre las propias operaciones. Aumenta su patrimonio y al mismo tiempo aumentan su facultad de recordar, imaginar y razonar y todos los otros modos del pensamiento." La misma posibilidad del pensamiento está, pues, condicionada y limitada, según Locke, por la experiencia.

## 455. LAS IDEAS SIMPLES Y LA PASIVIDAD DEL ESPÍRITU

Si todo nuestro conocimiento resulta de ideas y si las ideas proceden todas de la experiencia, el análisis de nuestra capacidad cognoscitiva deberá, en primer lugar, ser una clasificación, esto es, un inventario sistemático de todas las ideas que la experiencia nos suministra. El libro II del *Ensayo* va dirigido a formular este inventario.

En primer lugar, es menester distinguir las ideas *simples* de las *complejas.* La experiencia (la sensación y la reflexión) nos proporciona solamente ideas simples; las ideas complejas son producidas por nuestro espíritu mediante la asociación de varias ideas simples. En efecto, cuando el entendimiento ha adquirido por la sensación y la reflexión ideas simples, esto lo capacita para reproducirlas, compararlas y asociarlas de infinitas maneras diversas. Pero ni aun el entendimiento más poderoso puede inventar o construir una idea simple nueva, esto es, no derivada de la experiencia, ni puede destruir ninguna de las adquiridas. Aquí está el límite insuperable del entendimiento humano. Ignorar o desconocer este límite significa, según Locke, abandonarse a sueños quiméricos *(Ensayo,* I, 2, § 2).

Las ideas simples pueden originarse o de un solo sentido (como las de los colores derivan de la vista, los sonidos del oído, etc.), o de varios sentidos (como las ideas de espacio, extensión, figura, reposo y

movimiento); o solamente de la reflexión (percepción o pensamiento, volición o voluntad); o juntamente de la percepción y de la reflexión (placer, dolor, fuerza, existencia, unidad).

De las ideas es menester distinguir las *cualidades* del objeto que son modificaciones de la materia en los cuerpos que causan en nosotros aquellas percepciones. Con todo, no toda idea es la copia o imagen de una cualidad objetiva. "Todo lo que el espíritu percibe en sí mismo o es el objeto inmediato de la percepción, del pensamiento, del entendimiento, se llama idea; la fuerza que produce en nosotros la idea se llama cualidad del objeto al cual la fuerza pertenece" (*Ibid.*, II, 8, § 8). Locke aduce a este propósito la distinción entre cualidades objetivas y cualidades subjetivas, que ya Galileo y Descartes habían hecho y que él toma del físico Boyle *(Origen de las formas y de las cualidades,* 1666), llamando cualidades *primarias* a las objetivas, *secundarias* a las otras. Las cualidades primarias, que son originarias de los cuerpos e inseparables de ellos, producen en nosotros las ideas simples de solidez, extensión, figura, movimiento, reposo y número. Las cualidades secundarias, que no existen en los objetos, sino que son producidas en nosotros por las diversas combinaciones de las cualidades primarias, son los colores, los sonidos, los sabores y los olores. Las cualidades secundarias no se parecen en nada a los cuerpos, mientras que las primarias son imágenes de los cuerpos mismos. Otras cualidades de los cuerpos son las *fuerzas,* esto es, su capacidad de producir alteraciones en las cualidades primarias de los otros cuerpos.

Entre las ideas simples de reflexión, Locke considera fundamental la percepción, que es el pensamiento mismo, y a la par examina las que se refieren a otras operaciones del espíritu: la memoria, la capacidad de distinguir, de comparar, de componer las ideas y, en fin, la de abstraer, de la cual nacen las ideas generales. "De este modo, concluye (*Ib.*, II, 11, § 15), he dado una breve y verdadera historia del primer comienzo del conocimiento humano, mostrando donde el espíritu recibe sus primeros objetos y por medio de qué pasos realiza sus progresos en conseguir y almacenar ideas de las cuales está constituido todo el conocimiento de que es capaz."

### 456. LAS IDEAS COMPLEJAS Y LA ACTIVIDAD DEL ESPÍRITU

Al recibir las ideas simples el espíritu es meramente *pasivo*: las ideas simples constituyen los materiales y los fundamentos de sus construcciones. El espíritu se convierte en *activo* al ordenar a su manera este material y así al variar y multiplicar indefinidamente los objetos del, pensamiento. La actividad del espíritu se desarrolla de tres modos fundamentales: 1.°, en la combinación de diversas ideas simples en una idea compuesta de manera que forme *ideas complejas*; 2.°, en la yuxtaposición de dos ideas, tanto simples como complejas, de modo que las considere contemporáneamente, sin que las una en una sola idea, formando de este modo *relaciones*; 3.°, en la separación de una idea, de las otras que la acompañan en la realidad, operación que se llama abstraer,

y por medio de la cual se producen las *ideas generales.* Locke analiza por separado cada una de estas tres manifestaciones de la actividad espiritual.

Las ideas complejas, aunque infinitas en número, se pueden reducir a tres categorías fundamentales: *modos, sustancias* y *relaciones.* Los modos son aquellas ideas complejas que se consideran como no subsistentes en sí, sino solo como manifestaciones de una sustancia (por ej., triángulo, gratitud, delito, etc.). En cambio, las sustancias son ideas complejas que se consideran como subsistentes en sí mismas (como por ej., hombre, plomo, oveja, etc.). La relación es la comparación de una idea con otra. De todos estos diversos tipos de ideas complejas Locke se detiene a considerar sus principales formas. Por lo que se refiere a los *modos,* comienza por distinguir los modos *simples,* que son variaciones o combinaciones diferentes de la misma idea simple (p. ej., una docena, veinte, etc.), y los modos *mixtos,* que son combinaciones de ideas simples distintas (p. ej., belleza, hurto, etc.). Pasa luego a examinar los principales modos simples, como el espacio, el tiempo, el número, el pensamiento, la fuerza. A propósito del espacio y del tiempo, examina también la idea de lo finito y de lo infinito y niega a este propósito que el hombre tenga idea del espacio infinito y del tiempo infinito. La idea del infinito se tiene en virtud de la posibilidad que tenemos de repetir indefinidamente la idea de una longitud temporal o espacial; pero toda idea positiva de tiempo o de espacio, es siempre finita *(Ensayo,* II, 17, § 13). A propósito de la idea de fuerza examina el problema de la libertad humana, que es precisamente la fuerza o el poder que siente el hombre en sí mismo de empezar o impedir, continuar o interrumpir, sus acciones voluntarias. Locke reconoce al hombre la libertad de obrar; pero no la de querer. El hombre es libre en el sentido de poder hacer o no hacer lo que quiere; pero no en el sentido de poder querer o no querer lo que quiere. El espíritu, dice Locke (*Ibid.*, II, 21, § 24), no tiene, con respecto a la voluntad, el poder de obrar o no obrar en que consiste la libertad; no tiene el poder de impedir la voluntad; no puede evitar una determinación sobre la acción prevista, por más corta que sea la consideración de ella. El pensamiento, por rápido que sea, o deja al hombre en el estado en que estaba antes de pensar o lo cambia: o continúa la acción o la termina. Por esto es evidente que el pensamiento ordena y dirige al hombre al preferir una alternativa o al descuidar otra y que la continuación de la acción o el cambio se convierten en *inevitablemente* voluntarios." Locke se encuentra con Hobbes (§ 408) en esta negación de la libertad del querer humano; pero funda esta negación únicamente en el mecanismo psicológico de la decisión, no en la relación entre la voluntad y las cosas externas, en la que la fundaba Hobbes.

Es particularmente importante el análisis de Locke referente a la idea compleja de *sustancia.* Considerando que varias ideas simples van constantemente unidas entre sí, el espíritu es inducido inadvertidamente a considerarlas como una sola idea simple; y puesto que no llega a imaginar como una idea simple pueda subsistir por sí misma, se acostumbra a suponer algún *substratum* que sea su fundamento. Este *substratum* se llama sustancia. Locke afirma claramente el carácter arbitrario del concepto de sustancia, que supera el testimonio de la experiencia. "Si alguno dice (*Ibid.*, II, 23, § 2), pregunta qué es el substrato al cual

inhieren el color y el peso, responderé que tal substrato son las mismas partes extensas y sólidas; y si alguien pregunta a qué inhieren la solidez y la extensión, no se podrá responder, en el mejor de los casos, sino lo que contestó aquel indio que, después de haber afirmado que el mundo está sostenido por un gran elefante, le preguntaron sobre qué se apoyaba el elefante; a 19 cual respondió: sobre una gran tortuga. Pero habiéndole preguntado también que apoyo tenía la tortuga, respondió: *algo que yo no conozco realmente...* Esta crítica de la sustancia ha venido a ser famosa en la tradición filosófica. Sin embargo, sólo incide sobre un aspecto de la sustancia, aquel por el cual la sustancia es *hipokeimenon* o *subjectum* o, como dice Locke, *substratum*: este es solamente uno de los significados que la sustancia tiene en la metafísica clásica, por ejemplo, en Aristóteles. Pero en Locke aparece también la crítica de otro aspecto o significado de la sustancia, mucho más importante desde el punto de vista metafísico, que es el aspecto por el cual la sustancia es *razón de ser* o causa de las propias determinaciones. Esta crítica se encuentra en el tercer libro del *Ensayo* a propósito de los nombres de las sustancias y adopta la forma de la crítica de las *esencias reales.* Si estas sustancias, razona Locke, fueran accesibles al entendimiento humano, éste debería ser capaz de deducir de ellas, por vía de razonamiento, todas las determinaciones de las cosas a las que dichas esencias pertenecen; por ejemplo, debería ser capaz de deducir de la esencia real del oro su fusibilidad, o su maleabilidad y sus restantes cualidades sin que las mismas le fueran conocidas por experiencia. Pero, según Locke, esto es imposible para el hombre. "Nunca podremos saber, dice, cuál es el número exacto de las propiedades que dependen de la esencia real del oro, pues faltando una cualquiera de ellas, la esencia real del oro y, en consecuencia, el oro no existiría — a no ser que conociéramos la esencia real del oro por sí misma y a base de ella determinásemos la esencia en cuestión" (*Ibid.*, III, 6, 19). Lo que sabemos del oro es un conjunto de cualidades y para explicar la coexistencia constante de las mismas recurrimos al término sustancia, pero la auténtica sustancia, si nos fuese cognoscible o fuese cognoscible al hombre, debería ser conocida independientemente de las cualidades y constituir la razón de ser de la cual deberían deducirse dichas cualidades sin ayuda de la experiencia. Sin duda alguna, este es el aspecto más importante de la crítica de Locke a la noción de sustancia, o sea, a uno de los fundamentos de la metafísica tradicional.

La actividad del espíritu se manifiesta, además de hacerlo en la producción de las ideas complejas, en proponer o reconocer *relaciones.* En efecto, el entendimiento no se limita nunca a la consideración de una cosa en su aislamiento: avanza siempre más allá de ella para reconocer las relaciones que tiene con otras. Nacen así las relaciones y los nombres relativos con los cuales se indican las cosas que están relacionadas. Entre ellas, son fundamentales las de causa y efecto y de identidad y diversidad; y a propósito de estas últimas Locke aborda el problema de la identidad de la persona humana. Descubre esta identidad en la conciencia que acompaña los estados y pensamientos diversos que se suceden en el sentido interno. El hombre no sólo percibe, sino que se da cuenta de que percibe; acompaña a todas sus sensaciones o percepciones la conciencia de que es su yo quien las siente o percibe. Esta conciencia obra de manera que las varias sensaciones o

percepciones constituyen un único yo y es, por esto, el fundamento de la unidad de la persona (*Ibid.*, II, 27, § 10). La sustancia espiritual no puede garantizar la identidad si no interviene la conciencia: sin ésta la sustancia no puede ser una persona más que lo pueda ser un tronco (*Ibid.*, II, 27, § 23). Entre las relaciones Locke coloca también las leyes morales en virtud de las cuales nosotros juzgamos el valor de las acciones. El bien y el mal moral consisten en la conformidad o disconformidad de una acción con la ley que puede ser divina, jurídica o consuetudinaria. Aun las ideas de virtud y vicio se derivan, por tanto, de la experiencia, porque consisten únicamente en una colección de ideas simples, que el hombre recibe de la sensación o de la reflexión.

### 457. EL LENGUAJE Y LAS IDEAS GENERALES

Además de formar ideas complejas de modos, de sustancias y de relaciones, se manifiesta la actividad del espíritu en la abstracción que da origen a las ideas generales. Pero las ideas generales están condicionadas por el lenguaje; y Locke dedica la tercera parte del *Ensayo* al lenguaje y a la formación de las ideas generales. El lenguaje, nacido por la necesidad de la comunicación entre los hombres, está constituido por palabras que son, según Locke, *signos* convencionales. Estos signos se refieren originariamente a las ideas existentes en el espíritu del que habla; pero quien las emplea supone, en ese mismo acto, que estos signos son también signos de las ideas que existen en el espíritu de los demás hombres con quienes se comunica y que, además, significan la realidad de las cosas. Ahora bien, aunque no existan en realidad más que cosas particulares, la mayor parte de las palabras está constituida en todas las lenguas por términos generales. Las palabras se hacen generales cuando se convierten en signos de ideas generales; y las ideas se hacen generales separándolas de las circunstancias de tiempo y de lugar y de toda otra idea que pueda determinarlas a tal o cual existencia particular. "Por medio de esta abstracción, dice Locke, las ideas se hacen capaces de representar muchos individuos en vez de uno; cada uno de los cuales, teniendo en sí una conformidad con la idea abstracta, es llamado con el nombre que indica la misma idea."

El punto de vista de Locke es, por tanto, rigurosamente nominalista. "Lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, hechas para su propio uso, y se refieren solamente a signos, esto es, palabras o ideas" (*Ensayo,* III, 3, § 11). La doctrina de que las palabras y las ideas generales sean signos, había ya sido expuesta por Guillermo de Ockham (vol. I, § 316) en el siglo XIV; la *Summa totius logicae* del franciscano inglés era aún leída y estudiada en Inglaterra en tiempos de Locke, quien repite la doctrina fundamental de la misma. Los nombres y las ideas generales son signos de las cosas: esto es, están en lugar de las cosas mismas. Los nombres generales indican las ideas generales y las ideas generales son producidas por el entendimiento, cuando observa la semejanza que existe entre grupos de cosas particulares. De esta manera a las ideas generales no corresponde, en realidad, sino la semejanza que hay entre las cosas mismas. Formada la idea

general, el entendimiento la toma como modelo de las cosas individuales a que corresponde y que por esto se indican con un único nombre. Formada, por ejemplo, la idea general de hombre mediante la observación de la semejanza que hay entre los hombres, el entendimiento emplea el nombre de hombre para indicar todos los hombres y atribuye a la especie humana todos los individuos semejantes (*Ibid.*, 111, 3, § 13). La inmutabilidad de las esencias, que son precisamente las ideas generales, es simplemente la persistencia de estas ideas en el espíritu, persistencia independiente de los cambios que sufren los objetos reales correspondientes. Pero la esencia no supone" por -sí misma ninguna forma de universalidad real, porque es solamente un signo creado por el entendimiento (*Ibid.*, III, 4 § 19); Locke reproduce así el radical nominalismo de Ockham.

## 458. LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO

El libro IV del *Ensayo* trata los problemas relativos al valor del conocimiento y, por tanto, a su extensión y a los grados de su certeza, siendo el que responde conclusivamente al intento general de la obra. La experiencia suministra el material del conocimiento, pero no es el conocimiento mismo. Este siempre tiene que referirse a ideas, porque la idea es el único objeto posible del entendimiento; pero se limita a las ideas porque consiste en la *percepción de un acuerdo o un desacuerdo de las ideas entre sì.* Como tal, el conocimiento puede ser de dos clases fundamentales. Es conocimiento *intuitivo* cuando el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas se ve inmediatamente y en virtud de las mismas ideas, sin intervención de otras. Así se concibe inmediatamente que lo blanco no es negro, que tres son más que dos, etc. Este conocimiento es el más claro y el mas cierto que el hombre puede alcanzar y es, por tanto, el fundamento de la certeza y de la evidencia de todo otro conocimiento. El conocimiento, en cambio, es *demostrativo*, cuando el acuerdo o el desacuerdo entre dos ideas no es percibido inmediatamente, sino que se hace evidente mediante el uso de ideas intermedias que se llaman *pruebas.* El conocimiento demostrativo se funda evidentemente sobre un cierto número de conocimientos intuitivos. En efecto, cualquier paso de un razonamiento que tienda a demostrar la relación de dos ideas, a primera vista alejadas entre sí, se hace poniendo en relación intuitiva estas dos ideas con otras que a su vez están en relación intuitiva. La certeza de la demostración se funda en la de la intuición. Pero especialmente en largas demostraciones, cuando las pruebas son muy numerosas, el error es posible; de manera que el conocimiento demostrativo es mucho menos seguro que el intuitivo (*Ensayo,* IV, 2, § 1-7).

Al lado de estas dos clases de conocimientos hay otra, y es el conocimiento de las cosas que existen fuera de nosotros. Locke se da cuenta del problema que surge del mismo planteamiento de su doctrina. Si el espíritu, en todos sus pensamientos y razonamientos, no trata más que con ideas, si el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo entre las ideas, ¿de qué manera se puede llegar a conocer una realidad distinta de las ideas? Reducido el conocimiento a ideas y relaciones de ideas, ¿no queda reducido a un puro castillo en el aire, a una fantasía no

distinta del sueño más quimérico? Es cierto, según Locke, que el conocimiento es real sólo si hay una *conformidad* entre las ideas y la realidad de las cosas. Pero, ¿cómo puede garantizarse esta conformidad si la realidad de las cosas nos es conocida sólo a través de las ideas?

A estas preguntas, presentadas con toda la fuerza de su significado (*Ibid.*, IV, 4, § 1-3). Locke prepara la respuesta con observaciones preliminares. Por lo que se refiere a las ideas simples, que el espíritu no tiene ninguna capacidad de producir por sí, es menester admitir que debe ı ser producto de las cosas que actúan sobré el espíritu de modo natural y producen en él las percepciones correspondientes. Las ideas complejas, en cambio, excepto las de sustancia, son construcciones del espíritu; por consiguiente, no valen como imágenes de las cosas ni se refieren a la realidad como a su original. Las ideas de sustancia deben, para ser verdaderas, corresponder también a sus arquetipos o modelos externos. Lo mismo vale para las proposiciones, que deben consistir en una unión o separación de signos correspondientes al acuerdo o desacuerdo de las cosas representadas por los mismos signos. Se exceptúan solamente las proposiciones universales, cuya verdad consiste simplemente en la correspondencia entre la palabra y las ideas y no entre las palabras y las cosas; y se exceptúan también las máximas que son proposiciones de inmediata evidencia y que no se refieren a la realidad existente. Estas consideraciones preliminares (*Ibid.*, IV, 4 § 5-7) dejan, sin embargo, sin solución el problema de la justificación de aquellos conocimientos que implican legítimamente una referencia a la realidad externa. Este problema lo considera Locke en tres aspectos, correspondientes a tres órdenes diversos de realidad. Afirma que "tenemos el conocimiento de nuestra propia existencia por medio de la *intuición*; de la existencia de Dios por medio de la *demostración;* y de las demás cosas por medio de la *sensación*".

Por lo que se refiere a la existencia del yo, Locke se vale del procedimiento cartesiano. Yo pienso, razono, dudo y con ello percibo mi propia existencia, que la misma duda me confirma. La experiencia, por tanto, nos convence de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia y una infalible percepción interna de nuestra realidad (*Ibid.*,IV, 9, § 3).

Respecto a la existencia de Dios, Locke repite, con alguna variante, la demostración causal. La nada no puede producir nada; si existe algo (y alguna cosa existe seguramente, porque yo existo), quiere decir que ha sido producida por otra cosa; y no pudiéndose ir hasta el infinito, se debe admitir que un ser eterno lo ha producido todo. Este ser eterno ha producido con el hombre la inteligencia; debe tener, pues, una inteligencia infinitamente superior a la que ha sido creada por él; y, por el mismo motivo, una potencia superior a la de todas las fuerzas creadas, que actúan en la naturaleza. Evidentemente, este ser eterno, inteligentísimo, potentísimo, es *Dios* (*Ibid.*, IV, § 10).

En cuanto a la realidad de las cosas, el hombre no tiene otro medio de conocerla sino la sensación, y precisamente la sensación *actual.* No hay ninguna relación necesaria entre la idea y la cosa; sólo el hecho de que recibamos actualmente la idea del exterior, nos hace conocer que algo existe en este momento fuera de nosotros y produce la idea en nosotros. No la

sensación, sino la *actualidad* de la misma, permite afirmar la realidad de su objeto. "Tener idea de una cosa en nuestro espíritu, dice Locke (*Ibid.*, IV, 11, § 1), no prueba la existencia de una cosa más que puede probar el retrato de un hombre que éste existe en el mundo o que las visiones de un sueño no constituyen una historia verdadera". Indudablemente, el conocimiento que tenemos de la realidad de las cosas externas no es tan cierto como el conocimiento intuitivo de nosotros mismos o el conocimiento demostrativo de Dios; con todo, este conocimiento tiene bastante seguridad para merecer el nombre de conocimiento. Nadie es tan escéptico que pueda no estar cierto de la realidad de las cosas que ve y siente. Y si él puede dudar de ellas, dice Locke, no podrá nunca tener una controversia conmigo porque no estará nunca seguro de que yo diga algo contra su opinión (*Ib.*, IV, 11, § 3). No es admisible que nuestras facultades nos engañen hasta tal punto; la confianza en nuestras facultades es indispensable desde el momento en que no podemos conocerlas sino usando de ellas. Así la certeza que la sensación actual nos da sobre la realidad de las cosas que la producen es suficiente para todos los fines humanos. Además, puede ser confirmada por razones coadyuvantes.

En primer lugar, efectivamente, las ideas nos faltan cuando nos falta el órgano del sentido adecuado; esto prueba que las sensaciones se producen por causas externas que impresionan el sentido. En segundo lugar, las ideas son producidas en nuestro espíritu sin que nosotros las podamos evitar; lo cual quiere decir que no las producimos nosotros, sino por una causa externa. En tercer lugar, muchas ideas se producen en nosotros con dolor o con placer, mientras podemos recordarlas sin que vayan acompañadas por estos sentimientos, lo cual quiere decir que sólo el objeto externo las produce en nosotros, cuando excita los sentidos. En cuarto lugar, los sentidos se dan mutuo testimonio de las cosas externas y así se confirman el uno al otro. Locke considera que la certeza alcanzada mediante la sensación actual y los motivos que la confirman es suficiente al hombre para las necesidades de su condición. Una vez más, reconoce que las facultades humanas no son aptas para extenderse a todos los seres ni para alcanzar un conocimiento perfecto y libre de escrúpulos o dudas; pero reconoce, al mismo tiempo, que tal como son alcanzan una evidencia suficiente para los fines de la vida, esto es, para orientarnos frente a la felicidad y la miseria; y "más allá de esto nada nos importa del ser ni del conocimiento" (*Ibid.*, IV, 11, § 8).

Por otra parte, sostiene el principio de que la certeza de la realidad de las cosas está garantizada solamente por la sensación *actual* y que más allá de esta sensación no existe certeza. Si he visto, hace un minuto, aquella colección de ideas simples que es un hombre, pero no lo veo actualmente, no puedo estar cierto de que el mismo hombre exista todavía ahora, ya que no hay conexión necesaria entre su existencia de hace un minuto y su existencia de ahora. De mil modos puede él haber dejado de existir desde el momento en que su existencia ha sido atestiguada por mis sentidos. Es ciertamente probable, que millones de hombres existan actualmente, y es razonable que mi acción esté inspirada por la confianza de su existencia; pero todo esto es probabilidad, no conocimiento (*Ibid.*, IV, 11, § 9).

## 459. LA RAZÓN Y SUS LIMITES

Más allá del conocimiento cierto se extiende el dominio del conocimiento probable. El conocimiento cierto es muy restringido: consiste solamente en la intuición de nuestro yo, en la demostración de Dios y en la sensación actual de las cosas externas. Dado lo limitado de este conocimiento, la vida humana sería imposible si dependiera en todo caso y en todos sus estados de la posesión de un conocimiento infalible. Por esto el hombre está dotado providencialmente de una facultad con la cual suple la falta de un conocimiento cierto; y esta facultad es el *juicio.* El juicio, como el conocimiento, consiste en el acuerdo o desacuerdo de las ideas entre sí. Pero a diferencia del conocimiento, este acuerdo no se percibe, sino que solamente se supone. En el conocimiento, la demostración consiste en mostrar el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas mediante una o más pruebas que tienen una conexión constante, inmutable y visible una con otra. El juicio no da demostraciones, sino solamente probabilidades debidas a la intervención de pruebas cuya conexión no es constante ni inmutable, pero es o parece suficiente para inducir al espíritu a aceptarlas. La probabilidad, pues, se refiere a las proposiciones que no son ciertas, pero sólo ofrecen una cierta persuasión para tenerlas como verdaderas. Los fundamentos de la probabilidad son dos: 1.º, la conformidad de alguna cosa con el conocimiento, la observación y la experiencia; 2.º, el testimonio de los demás, que testifica sus observaciones y sus experiencias. Sobre estos dc fundamentos se basan los diversos grados de la probabilidad; y a los grados diversos de probabilidad deben corresponder diversos grados de *asentimiento* dado a las proposiciones probables. El primer grado de probabilidad es el de una proposición sobre la cual recae el consentimiento general de todos los hombres. Esta probabilidad es tan alta que está cerca del conocimiento. El segundo grado de probabilidad lo tenemos cuando nuestra experiencia coincide con el testimonio de muchas otras personas dignas de fe. El tercer grado de probabilidad se tiene respecto a las cosas que suceden indiferentemente cuando están atestiguadas por personas dignas de fe. En esta última probabilidad se funda la historia: la raal, por esto, cae fuera del conocimiento cierto y, más aún, es reducida por Locke al último y más bajo grado de probabilidad *(Ensayo,* IV, 16, § 11).

El conocimiento demostrativo y el juicio probable constituyen la actividad propia de la *razón.* Evidentemente, el conocimiento intuitivo, que consiste en la percepción de un acuerdo o desacuerdo entre las ideas y el conocimiento sensible de la realidad externa caen fuera de la razón, la cual no desempeña respecto a ellos ningún papel. Pero la intuición y los sentidos constituyen un campo restringidísimo de conocimientos. Este campo se extiende con toda seguridad por el conocimiento demostrativo en el cual la razón interviene para encontrar las pruebas, esto es, las ideas intermedias y ordenarlas entre sí. En la demostración, la razón se presenta como sagacidad, o sea descubrimiento de pruebas y como ilación, o sea ordenación de las mismas pruebas. Pero en el conocimiento probable la función de la razón es asimismo esencial, porque le corresponde encontrar, examinar y valorar los fundamentos de la probabilidad. La razón es la facultad que encuentra la conexión necesaria e indudable de las ideas en la demostración

y la conexión probable de las pruebas en el juicio. La razón abraza de este modo, según Locke, también el dominio de la probabilidad, que es su grado mas bajo. Por debajo de la probabilidad subsisten solamente opiniones, que son efectos del azar y por las cuales el espíritu oscila entre todos los acontecimientos, sin elección y sin dirección (*Ibid.*, IV, 17, § 2). Locke niega que la razón tenga como instrumento más apto el silogismo de la lógica aristotélico-escolástica. El silogismo no es necesario para razonar correctamente, porque no sirve para descubrir ideas ni para establecer su conexión. Su empleo es sólo polémico: puede servir para defender los conocimientos que suponemos tener.

Como ya queda dicho, los límites de la razón los da la limitada disponibilidad del material empírico y la falibilidad de la misma razón. Porque, en primer lugar, la razón no puede hacer nada donde falten las ideas. "En lo que no tengamos ideas, dice Locke, nuestro razonamiento se detiene y nos atenemos a los límites de toda nuestra consideración" (*Ibid.*, IV, 17, 9). En segundo lugar, aun disponiendo de ideas la razón se ve limitada o impedida por su confusión o imperfección; y en tercer lugar, se ve limitada o impedida por la falta de pruebas, esto es, por la falta de aquellas ideas que deberían servir para demostrar la concordancia cierta o probable entre dos ideas. Pero la razón es también falible, por lo cual puede partir de falsos principios y, en tal caso, en lugar de ayudar al hombre, lo entorpecerá cada vez mas; o también puede valerse de palabras dudosas y de signos inciertos en los discursos y en la argumentación, viniendo a terminar de esta manera en un punto muerto (*Ib.*, IV, 17, 10-13).

Pero, con todos sus límites e imperfecciones, la razón es, según Locke, la única guía de que dispone el hombre en todas las actividades de su vida. Incluso la misma fe necesita de ella. Locke entiende por *fe* el asenso dado a proposiciones que no son garantizadas por la razón sino sólo por el crédito de quien las propone, en cuanto es inspirado por Dios mediante una comunicación extraordinaria. Por tanto, la re se funda en la revelación. Pero ni siquiera ésta puede lograr que los hombres adquieran ideas simples que no las adquieran por la sensación o por la reflexión. Ni tampoco puede provocar el asentimiento a proposiciones que contradigan a la evidencia de la razón. Así, pues, la razón es fa que establece en cierto modo los límites de la fe; y, por último, sólo la razón puede decidir sobre la importancia y sobre el valor de la revelación en que se funda la fe (*Ibid.*, IV, 19, 10). A una fe reducida de esta manera al control de la razón, se opone, según Locke, el *entusiasmo*, que es el fanatismo de quien cree poseer la verdad absoluta y fascarEJnspÍRWSOiiptir Dios en todas sus afirmaciones propias. Locke muestra el círculo vicioso en que se encierra el entusiasmo: se cree que una verdad determinada es revelada porque se cree en ella firmemente y se cree en ella firmemente porque se cree que es una verdad revelada. En realidad, la única "luz del espíritu" es la evidencia racional de una proposición; y Locke insiste a este propósito en el principio que dirige toda su obra: "La razón debe ser nuestro último juez y nuestra guia en todo" (*Ibid.*, IV, 19, 14).

Así como la razón es limitada y falible en sus posibilidades, así también el error, en cierta manera, está vinculado con su mismo funcionamiento y no deriva, según afirmaba Descartes, de un predominio de la voluntad sobre el entendimiento. El error se debe, según Locke, a cuatro razones

fundamentales: 1ª la falta de pruebas, entendiéndose por falta no sólo la ausencia absoluta de pruebas sino también la ausencia temporal o relativa de las mismas, por ejemplo, el no haberlas hallado todavía; 2ª la falta de capacidad para emplear las pruebas; 3ª la falta de voluntad para verlas; 4ª, finalmente, la medida equivocada de la probabilidad. A su vez, esta última puede obedecer a la admisión de principios que se consideran ciertos, pero que son dudosos o falsos; o a ideas imbuidas desde la infancia; o a cualquier pasión dominante; o, en fin, a la autoridad. En estos casos, lo primero que hay que hacer es suspender el asentimiento; y el asentimiento se puede suspender, no cuando estamos en presencia de un conocimiento evidente, intuitivo o demostrable, o de un conocimiento probable, sino cuando precisamente faltan las condiciones de la probabilidad. En los demás casos, se puede suspender el asentimiento sólo deteniendo la investigación y negándose a emplear los instrumentos de la misma.

## 460. EL PROBLEMA POLÍTICO Y LA LIBERTAD

El *Ensayo sobre el entendimiento humano,* cuyos fundamentos principales hemos dejado expuestos, es sin duda alguna el fruto más maduro y acertado de la investigación de Locke. Pero, según el mismo Locke, los resultados del *Ensayo* no tenían valor final sino instrumental: debían servir para limitar y dirigir el uso de la razón que el hombre puede hacer en todos los terrenos de su actividad, como única guía suya.

Como ya se ha dicho (§ 453), el propio Locke se sintió movido a emprender las investigaciones de las cuales el *Ensayo* es el resultado de problemas de naturaleza muy distinta. Sabemos que estos problemas eran de naturaleza política y moral; y a los problemas de esta índole, que le fueron impuestos o sugeridos, por las mismas vicisitudes de su vida, Locke dirige continuamente su mirada tanto durante la preparación del *Ensayo* como después de la publicación del mismo. Locke no nos ha dejado ningún escrito sobre la moral en sentido estricto. Sabemos por el *Ensayo* (I, 2) que era partidario del carácter racional o demostrativo de la ética, pues afirmaba que no se puede proponer ninguna regla moral de la que no se tenga que dar razón; que la razón de tales reglas debería ser su utilidad para la conservación de la sociedad y del bienester público; y por lo tanto, que en la disparidad de las reglas morales seguidas en los diferentes grupos en que se divide la humanidad, habría que aislar y recomendar las que se manifiestan verdaderamente eficientes a este propósito. Pero una investigación según estas directrices, Locke no la emprendió nunca. En cambio, en el dominio del pensamiento político y religioso Locke nos ha dejado contribuciones fundamentales. Las obras publicadas por él, la *Epístola sobre tolerancia,* los *Dos tratados sobre el gobierno civil,* la *Razonabilidad del cristianismo* son escritos que aseguran a Locke en este terreno un puesto tan importante como el que el *Ensayo* le ha dado en un campo más estrictamente filosófico. Estas obras hacen de Locke uno de los primeros y más eficaces defensores de las libertades de los ciudadanos, del estado democrático, de la tolerancia religiosa y de la libertad de las iglesias: ideales que a él le parecen *teoremas,* demostrados y demostrables por obra de aquella razón finita cuya

naturaleza y reglas de usar han quedado esclarecidas en el *Ensayo.* Pero sabemos muy bien por sus escritos inéditos que las conclusiones alcanzadas en estas obras son el resultado de una larga investigación, no exenta de vacilaciones y contrastes y que, además, en esta investigación, Locke ha ejercitado su reflexión racional sobre los acontecimientos y sobre las exigencias del mundo político y religioso de su tiempo, esto es, sobre la esfera de su experiencia propia en esta materia. De este modo, en su mismo procedimiento, ha sido fiel en cierta manera a su concepto de la razón; o si se prefiere, en su concepto de la razón, ha expresado y codificado el modo como él mismo lo ha ejercido.

La base de todas las discusiones políticas de Locke (como, por otra parte, las de la antigüedad y las de la Edad Media) es el concepto de derecho natural; el desarrollo de sus ideas políticas va acompañado por las interpretaciones que él mismo dio de este concepto. En sus dos escritos juveniles sobre la tolerancia y en los *Ensayos sobre el derecho natural*, la ley de naturaleza se identifica con la ley divina de conformidad con la tradición estoica y medieval que Locke veía reproducida en muchos escritos de su época. Correspondientemente, el origen y el fundamento de la autoridad y del poder político se reconocen asimismo en la voluntad divina. Pero ya desde sus primeros escritos, Locke reservaba a los hombres la facultad de elegir, mediante un contrato, el depositario de la investidura divina que, por sí misma, es indirecta o impersonal. En los *Ensayos* confiaba a la razón la tarea de revelar e interpretar la ley divina. "La ley de naturaleza, decía, se puede describir como el mandato de la voluntad divina cognoscible con la luz natural, mandato que señala lo que está y lo que no está de acuerdo con la naturaleza racional y con lo mismo ordena o prohibe... La razón no tanto funda y dicta esta ley de naturaleza cuanto la busca y la descubre como una ley sancionada por un poder superior e innata en nuestros pechos; de modo que ella no es el autor sino el intérprete de aquella ley" *(Essays on the Law of Nature,* I, p. 110). Para Grocio y para Hobbes, es la razón misma que "indica lo que está o no está de acuerdo con la naturaleza racional"; para el Locke de los *Ensayos* es el mandato de Dios que la razón se limita a manifestar. El límite de la razón para su ejercicio en el campo político es, en estos primeros escritos, no sólo un límite *inferior*, proporcionado por el material sobre el que debe operar la razón, sino también un límite *superior* constituido por la voluntad divina. En los *Tratados sobre el gobierno civil,* o sea, en la obra que expresa el punto de vista de Locke en el que se detuvo en su madurez, el límite superior ha desaparecido; la ley de naturaleza adquiere, a los ojos de Locke, su autonomía racional pero su límite inferior permanece porque ella recibe su contenido de la experiencia que en este caso es la experiencia de la vida humana asociada.

El primero de los Dos *tratados* está destinado a refutar las tesis contenidas en el *Patriarca o el poder natural de los Reyes* (1680) de Robert Filmer (muerto en 1653) según el cual el poder de los reyes deriva por derecho hereditario de Adán a quien le fue conferida por Dios la autoridad sobre todos sus descendientes y el dominio del mundo. El segundo de los *Dos tratados* contiene la parte positiva de la doctrina. Según Locke, existe una ley de naturaleza que es la razón misma en cuanto tiene por objeto las relaciones entre los hombres y que prescribe la *reciprocidad* perfecta de tales

relaciones. Locke, al igual que Hobbes, vincula estrechamente esta regla de reciprocidad con la de la igualdad originaria de los hombres; pero, a diferencia de Hobbes, considera que esta regla limita el derecho natural de cada uno con un derecho igual de los demás. Dice Locke: "El estado de naturaleza se gobierna por la ley de naturaleza, que obliga a todos; y la razón, la cual es está ley, enseña a todos los hombres, con tal que quieran consultarla, que, siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a nadie en la vida, en la salud, en la libertad ni en la propiedad" (*Two Treatises of Government,* II, 2, 6). Esta ley de naturaleza vale para todos los hombres en cuanto hombres (sean o no sean ciudadanos). En el estado de naturaleza, esto es, anteriormente a la constitución de un poder político, ella es la única ley válida de modo que la libertad de los hombres en este estado consiste en no estar sometido a ninguna voluntad o autoridad ajena, sino en respetar solamente la norma natural. Pero ni aun en este estado la libertad consiste para cada uno "en el vivir como le plazca" (*Ibid.*, II, 4, 22). El derecho natural del hombre se limita a la propia persona y, por lo tanto, es derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, en cuanto ésta es producida por el propio trabajo. Indudablemente, este derecho implica también el de castigar al ofensor y el de ser ejecutor de la ley de naturaleza; pero tampoco este derecho implica el uso de una fuerza absoluta o arbitraria, sino sólo aquella reacción que la razón señala como proporcionada a la transgresión (*Ibid.*, II, 2, 8).

Pero el estado de naturaleza no por ello es necesariamente, un estado de guerra, como quería Hobbes; aunque puede convertirse en un estado de guerra cuando una o varias personas recurren a la fuerza, o a un propósito manifiesto de fuerza, para obtener lo que la norma natural prohibiría obtener, es decir, un control sobre la libertad, sobre la vida y sobre los bienes de los demás. Precisamente, para evitar este estado de guerra, los hombres se organizan en sociedades y abandonan el estado de naturaleza: porque un poder al que se pueda apelar para obtener ayuda excluye la permanencia indefinida en el estado de guerra. Pero la constitución de un poder civil no quita a los hombres los derechos de que disfrutaban en el estado de naturaleza salvo el hacerse justicia por sí mismo; ya que la justicia del poder civil consiste en su eficacia para garantizar a los hombres, pacíficamente, estos derechos. Si la libertad natural consiste para el hombre en ser limitado solamente por la ley de naturaleza (que es la razón misma), la libertad del hombre en la sociedad consiste "en no estar sometido a más poder legislativo que al establecido de común acuerdo ni estar sujeto al dominio de otra voluntad ni a la limitación de más ley que la que este poder legislativo establezca de acuerdo con la confianza depositada en él" (*Ib.*, II, V 22). En otros términos, el *consentimiento* de los ciudadanos en el que tiene su origen el poder civil hace de este poder un poder *elegido* por los mismos ciudadanos y, por ende, al mismo tiempo un acto y una garantía de libertad de los mismos ciudadanos.

En consecuencia, la ley natural no implica, como afirmaba Hobbes, sino que excluye que el contrato que da origen a una comunidad civil forme un poder absoluto o ilimitado. El hombre, que no tiene ningún poder sobre la propia vida (que por ley de naturaleza tiene el deber de conservar), no puede, por un contrato, hacerse esclavo de otro y ponerse a sí mismo bajo

un poder absoluto que disponga de su vida como le plazca. Solamente el consentimiento de los que participan en una comunidad establece el derecho de dicha comunidad sobre sus miembros; pero este consentimiento, al ser un acto de libertad, o sea, de elección, va también dirigido a mantener y garantizar esta misma libertad y no puede convalidar el sometimiento del nombre a la voluntad inconstante, incierta y arbitraria de otro hombre.

El primer fin de una comunidad política es determinar el modo de emplear la fuerza de la comunidad para conservar a la propia comunidad y a sus miembros. Este fin responde a la función del *poder legislativo,* que por lo mismo viene limitado por las exigencias intrínsecas al propio fin. En efecto, en primer lugar, las leyes promulgadas no deben variar en los casos particulares sino ser iguales para todos. En segundo lugar, dichas leyes no pueden ir dirigidas sino al bien del pueblo. En tercer lugar, no se pueden imponer tasas sin consentimiento del propio pueblo. Uno de los fines fundamentales del gobierno civil es la defensa de la propiedad que es derecho natural del hombre; sin esta limitación del poder del gobierno el disfrute de la propiedad resulta ilusorio. Por último, el poder legislativo no puede transferir a otros su facultad de legislar (*Ibid.*, II, 11, 134 y sigs.).

Junto al poder legislativo, que ha de ser ejercitado por una asamblea, y separado del mismo, existe un *poder ejecutivo* al cual se transfiere la ejecución de las leyes formuladas por el primero. Locke distingue del poder ejecutivo un poder *federativo* que tiene por objeto representar a la comunidad frente a las otras comunidades o ante los individuos ajenos a la misma y al que competen las decisiones en torno a la guerra y a la paz, alianzas, leyes, etc. (*Ibid.*, II, 12, 145-47). El poder ejecutivo y el federativo tienen que estar en las mismas manos pues son prácticamente inseparables.

Después de la constitución de una sociedad política, el pueblo conserva el poder supremo de suprimir o alterar el poder legislativo. En ningún caso, la constitución de una sociedad civil significa que los hombres se entregan ciegamente a la voluntad absoluta y al dominio arbitrario de otro hombre. Por eso cada uno conserva el derecho de defenderse contra los mismos legisladores cuando éstos sean tan locos o malvados que pisoteen las libertades y las propiedades de los subditos. Los ciudadanos conservan este mismo derecho frente al poder ejecutivo, el cual por su propia naturaleza está sometido al poder legislativo y debe dar cuentas a éste acerca de sus decisiones (*Ib.*, II, 13, § 152). Y aunque posea la *prerrogativa* de aplicar las leyes con la amplitud y elasticidad correspondiente a cada caso, encuentra siempre un límite de esta prerrogativa en las exigencias del bien público. Por lo tanto, el poder legítimo está estrechamente vinculado. La diferencia entre la monarquía y la tiranía, que es una usurpación de poder, consiste en lo siguiente: que el rey tiene a las leyes como límites de su poder y hace del bien público el fin de su gobierno; pero el tirano lo subordina todo a su voluntad y a su apetito (*Ibid.*, II, 18, 199). Contra la tiranía, como contra cualquier político que se exceda de sus límites y que instaure la arbitrariedad en el puesto de la ley, el pueblo tiene derecho de recurrir a la resistencia activa y a la fuerza. En este caso, la resistencia no es rebelión sino más bien la resistencia contra la rebelión de los gobernantes a la ley y a la naturaleza

misma de la sociedad civil. El pueblo viene a ser juez de los gobernantes y, en cierto modo, se apela al juicio mismo de Dios (*Ibid.*, II, 19, 241).

### 461. EL PROBLEMA RELIGIOSO Y LA TOLERANCIA

La *Epístola sobre la tolerancia* publicada por Locke en 1689 es uno de los más sólidos monumentos elevados a la libertad de conciencia. Como veremos inmediatamente, los argumentos aducidos en este escrito en favor de la libertad religiosa y de la no intervención del estado en materia religiosa conservan todavía hoy, a distancia de siglos, toda su validez. Este es el único escrito sobre la materia publicado por Locke, es decir, el único en el cual expresó sus convicciones maduras y definitivas. Verdad es que anteriormente había escrito otros dos tratados (1661-62) y un *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) que quedaron inéditos. Los dos primeros escritos son sustancialmente contrarios a la tolerancia religiosa. El supuesto de esta actitud es que lo que hay de esencial o "necesario" en la religión es el culto *interior* de Dios; en este aspecto, la libertad del hombre coincide con el respeto de la ley natural o revelada y se halla al amparo de toda intromisión del poder civil como salvaguardada por la intimidad de la conciencia. Los actos externos de culto son también necesarios a la religión; pero no es necesaria esta o aquella modalidad que los mismos puedan adoptar por la variedad de las gentes que los practican o de los tiempos y costumbres. La variedad que el culto externo puede adoptar hace *indiferentes* sus modalidades particulares; la tesis de Locke es que "el magistrado puede legítimamente determinar el uso de cosas indiferentes que guarden relación con la religión" *(Escritos publicados e inéditos sobre la tolerancia,* p. 21). En el *Ensayo sobre la tolerancia,* la perspectiva es distinta. Locke ya no se preocupa, como en los primeros escritos, de reservar al magistrado civil el derecho de intervención que, en su opinión, debería evitar discordias y escisiones en la sociedad civil; pero en cambio, se interesa por establecer sólidamente los límites del poder civil en materia religiosa. Locke divide las acciones y las opiniones de los hombres en tres clases. En la primera incluye aquellas "que no se refieren para nada al gobierno ni a la sociedad" y entre éstas pone las opiniones puramente especulativas y el culto divino. En la segunda, da cabida a las que sin ser buenas ni malas, se refieren a la sociedad y a las relaciones entre los hombres y entre éstas pone las que conciernen al trabajo, al matrimonio, la educación de los hijos, etc. En la tercera incluye aquellas que no sólo conciernen a la sociedad, sino que además son buenas o malas en sí mismas, como las virtudes y los vicios morales. En cuanto a la primera clase de opiniones y acciones (que comprende también los ritos y los actos de culto externo), Locke propugna una tolerancia ilimitada; con respecto a la segunda clase, defiende una tolerancia limitada por la exigencia de no debilitar el estado ni causar daños a la comunidad; en cuanto a la tercera clase, excluye toda clase de tolerancia. Según Locke, los papistas deberían quedar excluidos del beneficio de la tolerancia por cuanto se consideran obligados a negar la tolerancia de los demás.

Pero en la *Epístola,* el concepto de tolerancia se establece mediante un análisis comparativo del concepto del estado v del concepto de la iglesia y se

le reconoce como punto de encuentro de sus objetivos y de sus intereses respectivos. El estado, dice Locke, es "una sociedad de hombres constituida para conservar y promover solamente los bienes civiles" entendiéndose por "bienes civiles" la vida, la libertad, la integridad del cuerpo, su inmunidad del dolor y la posesión de las cosas externas. Este objetivo del estado determina los límites de su soberanía; la salvación del alma queda claramente fuera de estos límites. En efecto, el único instrumento de que dispone el magistrado es la constricción; pero la constricción es incapaz de conducir a la salvación porque nadie puede ser salvado mal de su grado. La salvación depende de la fe y la fe no puede ser inducida en las almas por la fuerza. "Si alguno quiere admitir algún dogma o practicar algún culto para salvar su propia alma debe creer de corazón que aquel dogma es verdadero y que el culto será agradable y aceptado por Dios; pero no hay pena capaz en manera alguna de imbuir en el alma una convicción de este genero." Por otra parte, ni los ciudadanos ni la misma iglesia pueden pedir la intervención del magistrado en materia religiosa. La iglesia, dice Locke, es "una sociedad libre de hombres que se reúnen espontáneamente para honrar públicamente a Dios del modo que creen será agradable a la divinidad, para obtener la salvación del alma' . Como sociedad libre y voluntaria, la iglesia ni hace ni puede hacer nada que concierna a la propiedad de los bienes civiles o terrenos, ni puede recurrir a la fuerza por motivo alguno, ya que la fuerza está reservada al magistrado civil. Por lo demás, la fuerza, incluso ejercida por la iglesia, es inútil y dañosa para promover la salvación. Ciertamente, la iglesia tiene el derecho de expulsar de su seno a aquellos cuyas creencias considere incompatibles con sus propios fines. Pero la excomunión no debe transformarse por ningún concepto en una disminución de los derechos civiles del condenado. "A éste, dice Locke, se le deben conservar inviolablemente todos los derechos que le corresponden como hombre y como ciudadano; estas cosas no pertenecen a la religión. Un cristiano, lo mismo que un pagano, debe ser defendido de toda violencia y de toda injusticia." Ni la iglesia puede derivar ningún derecho del estado, ni el estado de la iglesia. "La iglesia, tanto si entra en ella el magistrado como si sale de ella, continúa siendo la que era, una sociedad libre y voluntaria: ni adquiere el poder de la espada porque en ella entre el magistrado ni, cuando éste se va de ella pierde el derecho que ya tenía de enseñar y de excomulgar."

A pesar de todo, ni siquiera en la *Epístola* encuentra la tolerancia un reconocimiento radical porque Locke afirma que "los que niegan la existencia de Dios no pueden ser tolerados de ningún modo' , y su escrito representa aún hoy la mejor justificación que la historia de la filosofía nos ha dado de la libertad de conciencia. Aunque, por otro lado, Locke no pretende negar o disminuir el valor de la religión, reduciéndolo a la pura fe en el sentido en que la fe se contrapone a la razón. Los escritores libertinos (que Locke conocía bien) mostraban tendencia a confinar en el dominio de la fe las creencias opuestas o absurdas para la razón (§ 418). Locke, que aprovecha alguno de los argumentos de que ellos se valían para privar de valor racional a la religión, por ejemplo, la pluralidad y disparidad de fes y de cultos religiosos, afirma y defiende, no obstante, la posibilidad del carácter racional de la religión y reconoce al cristianismo como una religión racional. La *Razonabilidad del cristianismo* va encaminada a descubrir en el

cristianismo aquel núcleo esencial y exento de supersticiones que lo hace aceptable por la razón y lo convierte en el mejor aliado de la misma razón por lo que respecta a la vida moral del género humano. Según Locke, el núcleo esencial del cristianismo es el reconocimiento de Cristo como Mesías y el reconocimiento de la verdadera naturaleza de Dios. Estos son los artículos de fe necesarios para el cristiano y constituyen una religión sencilla, adecuada a la comprensión de los letrados y de los trabajadores, y libre de las sutilezas de los teólogos. Naturalmente, la fe en Cristo implica también la obediencia a sus preceptos, aunque ninguno está obligado a conocer *todos* estos preceptos, que cada cual debe tratar de aprender y comprender por sí mismo en las Sagradas Escrituras. Según Locke, la justificación del cristianismo radica en su razonabilidad y utilidad. Sin él "la parte racional y pensante del género humano" hubiera podido descubrir "al único Dios supremo e invisible", pero este descubrimiento hubiera quedado oculto para todo el resto de la humanidad. La revelación cristiana lo ha difundido por todo el mundo. Además, ha dado autoridad y fuerza a aquellos preceptos morales que de otra manera habrían sido patrimonio exclusivo de los filósofos. En otros términos, el cristianismo ha sido para Locke una nueva promulgación, más amplia y eficaz, de la ley moral y de las verdades fundamentales que rigen la vida humana.

La característica de esta posición de Locke es que el cristianismo no es extraño a la razón de manera que no necesita ser purificado desde fuera por obra de ésta, de ninguna parte supersticiosa y caduca. La razón es, en cierto modo, intrínseca al propio cristianismo que ha nacido como esfuerzo por librar a la humanidad de antiguos compromisos y tradiciones; por lo cual la "razonabilidad" le es connatural y constituye un rasgo suyo que le ha asegurado en el pasado y le asegura en el presente una función histórica. Para Locke, una vez más, la razón no es una fuerza extraña a la experiencia humana que forma un desierto en su derredor destruyendo los campos específicos en que dicha experiencia se articula, sino que más bien es una fuerza que actúa en el interior de estos campos y les asegura su vida y su validez.

## 462. LA EDUCACIÓN

En este sentido de "razón", la educación del hombre es una educación en la razón. Los *Pensamientos sobre la educación* de Locke son una obra circunstancial que tiene como objetivo manifiesto trazar el proyecto de la educación de un joven perteneciente a la aristocracia inglesa. Pero este proyecto no atiende solamente a la formación de las buenas maneras y, en general, de una cultura que le haga erudito al joven y le permita brillar en el ambiente al que está destinado. Locke "es decididamente contrario a una educación así e insiste en el carácter subordinado de la cultura. "Admito que leer, escribir y la cultura sean necesarios, dice Locke, pero no que sean lo más importante. Imagino que consideraríais muy necio a quien no estimara infinitamente mas a un hombre virtuoso y sensato que a un gran erudito" *(Pensamientos,* § 147). Por otro lado, la educación ha de tener muy en cuenta el ambiente o el grupo social a que pertenece el individuo:

según Locke, no puede haber educación del individuo, abstraído, de sus vínculos con la sociedad. Pero esto no significa que la educación no deba poner al individuo en situación y facultad de juzgar y criticar las opiniones, las costumbres, las supersticiones del ambiente a que pertenece. En este aspecto, el objetivo fundamental de la educación es preparar al individuo para hacer predominar en su conducta, las exigencias de la razón. Las virtudes, el carácter, la sabiduría son los aspectos con que se configura en Locke el fin de la educación; fin éste que puede resumirse en el predominio de la razón. "Me parece evidente que el principio de toda virtud y de toda excelencia consista en privarnos de la satisfacción de nuestros deseos cuando éstos no son autorizados por la razón" (*Ibid.*, § 38).

De acuerdo con el concepto que Locke tiene de la razón, el predominio de ésta en el hombre sólo se puede lograr preparándolo para ejercitar la razón misma sobre Jos contenidos particulares que le brinda la experiencia. La razón no encierra al hombre en sí mismo sino que lo abre al mundo. Esto hace que la educación pueda formar, mediante el ejercicio, un conjunto de habilidades o de facultades de inteligencia que permiten al hombre afrontar y dominar los casos más diversos de la vida.

Por otra parte, no se concibe una educación en la razón sin el reconocimiento y la formación del sentido de la *dignidad* humana. De esta exigencia deriva la condena de los castigos corporales como medio de educación. Porque estos castigos, en lugar de debilitar, refuerzan la propensión natural al placer porque se aprovechan de ella, hacen odiosas las cosas que quieren inculcar y, en fin, producen una "disciplina de esclavos". "El niño, dice Locke, se somete y simula obediencia mientras siente sobre sí el temor al palo; pero en cuanto desaparece éste y la buena suerte de no ser visto le asegura la impunidad, tanto más da rienda libre a su tendencia." En casos extremos, esto es, cuando parece que estos castigos tienen éxito, hacen de un joven desordenado "una critura embrutecida" (*Ibid.*, §§ 48, 52). Estos castigos como instrumentos de educación, Locke quiere sustituirlos por el sentimiento del *honor*, es decir, por el deseo de lograr la aprobación de los demás y evitar su reprobación o desestima. Se trata de un incentivo de naturaleza eminentemente social, que aprovecha e insiste en las relaciones del joven educando con el grupo a que pertenece; pero se trata, sobre todo, en la mente de Locke, de un incentivo que no quita ni disminuye la dignidad de la persona racional.

### BIBLIOGRAFÍA

§ **452.** La primera edición completa de las obras de Locke se publicó en Londres el año 1714; otras ediciones: *Works*, 9 vols., Londres, 1824, 1853.

*An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Campbell Fraser, 2 vols., Oxford, 1894; *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinión and Assent* (Draft B), ed. B. Rand, Harvard, 1931; *An Early Draft of Locke's Essay* (Draft A), ed. R. I. Aaron y J. Gibb, Oxford, 1936; *Essays on the Law of Nature,* The Latin Text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in His Journal for 1676, ed. von Leyden, Oxford, 1954 (con importante introducción); *Two Treatises of Government,* ed. P. Laslett, Cambridge, 1960; *Scritti editi e inediti sulla tolleranza,* bajo el cuidado de C. A. Viario, ed. Turín, 1961 (contiene dos tratados

inéditos sobre los poderes religiosos del magistrado civil, uno en inglés, 1660, y otro en latín, 1660-62, con sus traducciones italianas; el texto inglés revisado y la traducción italiana de *An Essay Concerning Toleration*, y la traducción italiana de la *Epistola).*

Sobre la vida: Lord King, *The Life of L., with Extracts from His Correspondance, Journals and Common-Place Boocks*, Londres, 1829, 1858; M. Cranston, *J. L., A Biography*, Londres, 1957.

§ 453. Sobre la vida y sobre la formación filosófica de Locke en relación con la cultura y las vicisitudes politicas del tiempo, así como sobre los temas principales de la filosofía de Locke es fundamental: C A. Viano, *J. L., Dal razionalismo all'illuminismo*, Turín, 1960. Además: A. Campbell Fraser, *L.*, Londres, 1890; C. Bastide, *J. L.*, París, 1907; H. Ollion, *La phil. genérale de L.*, París, 1900; Alexander, *L*, Londres, 1908; Didier, J. *L.*, París, 1911 ; Gibson, *L. 's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, 1917; Carlini, *La filosofia di L.*, 2 vols., 2ª ed., Florencia, 1928; Kemp Smith, *J. L.*, Manchester, 1933; R. I. Aaron, *J. L.*, Oxford, 1937.

§ 460. S. P. Lambrecht, *The Moral and Politicai Tbeory of J. L.*, Nueva York, 1918.

§ 461. E. E. Worcester, *The Religious Opinions of J. L.*, Ginebra, Nueva York, 1889; H. I. Mc Zachlan *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton,* Manchester University Press, 1941.

Bibl.: H. O. Christophersen, *A Bibliographical Introduction to the Study of J. L*, Oslo, 1930; Viano, op. cit.

## CAPITULO IX

# BERKELEY

### 463. VIDA Y ESCRITOS

La doctrina de Berkeley es la escolástica del empirismo. El empirismo de Locke es tomado por Berkeley como punto de partida y fundamento de una defensa de valores morales v religiosos. Berkeley se encuentra, frente al empirismo, en la misma posición en que se halla Malebranche respecto al cartesianismo: ambos utilizan una u otra filosofía para una defensa de la espiritualidad religiosa, aunque intentan completarla con las doctrinas del neoplatonismo tradicional.

Jorge Berkeley nació en Dysert, Irlanda, el 12 de marzo de 1685. Se graduó en Dublín en 1707 y llegó muy pronto a formular el principio de su filosofía, el inmaterialismo, que concibió desde un principio como esfuerzo encaminado a defender la conciencia religiosa y sus valores básicos. A los 24 años, en 1709, publicó el *Ensayo de una nueva teoría de la visión;* y al año siguiente (1710) publicó el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* cuyo principal intento se muestra palpablemente en el subtítulo: "en el cual se investigan las principales causas de error y de dificultades en las ciencias, con los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligiosidad." En 1713, Berkeley se dirigió a Londres, donde frecuentó la brillante sociedad de su tiempo y trabo amistad con los personajes más conocidos de la literatura y de la política, entre ellos su paisano Jonatán Swift. Allí publicó los *Tres diálogos entre Hylas y Philonus* (1713), en los cuales reprodujo en forma dramática de diálogo las tesis del tratado. En los años siguientes Berkeley viajó por Italia (1714, 1716-20) y de este viaje nos ha dejado una narración descriptiva en el *Diario de Italia,* que no fue publicado hasta 1871. Vuelto a Inglaterra, publicó en 1721 un escrito de filosofía natural, *De motu, y* un *Ensayo para prevenir la ruina de la Gran Bretaña.* En 1723 formuló el gran proyecto de evangelizar y civilizar a los salvajes de América. Creyendo que su proyecto había llamado la atención del público y del gobierno, partió en 1728 para fundar un colegio en las islas Bermudas. Se detuvo en Rhode Island para esperar (inútilmente) los subsidios prometidos, y permaneció allí hasta fines de 1731. En estos tres años compuso el *Alcifrón,* diálogo polémico contra los librepensadores de su tiempo, que fue publicado en 1732. Vuelto a Londres pidió y obtuvo el nombramiento de obispo de Cloyne, Irlanda, y se estableció allí (1734), dedicándose a numerosas obras filantrópicas y morales. Con ocasión de las epidemias que asolaron a Irlanda en 1740, creyó ver en el agua de alquitrán

un remedio milagroso. Escribió entonces la *Siris o* Cadena de reflexiones e investigaciones filosóficas sobre las virtudes del agua de alquitrán y otros varios argumentos, relacionados entre sí y que derivan uno del otro. En 1752 fue a establecerse a Oxford, y aquí murió el 20 de febrero de 1753.

El interés dominante de Berkeley no es el filosófico, sino el religioso; y la misma religiosidad la considera desde un punto de vista más bien práctico que especulativo, como fundamento necesario de la vida moral y política. La doctrina que le asegura un sitio eminente en la historia de la filosofía —su espiritualismo inmaterialista— la considera *él* como un simple instrumento de apologética religiosa, no como un fin en sí misma. Por otra parte, sólo se ocupó de ella en su actividad juvenil, hasta el año 1713, esto es, hasta la edad de 28 años. En las obras sucesivas aquella doctrina, aun sin ser explícitamente contradicha o negada, la descuida y busca en otras partes, esto es, en el neoplatonismo tradicional, los elementos de su apologética religiosa. El *Alcifrón* y el *Siris* son las obras principales de este segundo periodo; pero otros escritos menores de Berkeley revelan igualmente bien la intención de su actividad filosófica. Así en el *Analista*, "un discurso dirigido a un matemático incrédulo" (1734), sostiene la tesis de que los elementos últimos de las matemáticas son asimismo tan incomprensibles como las verdades del cristianismo y que por esto, si se tiene fe en las matemáticas, con mayor razón se debe creer en las verdades religiosas; tesis que vuelve a aducir en la *Defensa del librepensamiento en matemáticas* (1735), haciendo resaltar la contradicción en que caen algunos matemáticos que "creen en la doctrina de las fluxiones", pero "pretenden rechazar la religión cristiana porque no pueden creer lo que no entienden o porque no pueden asentir sin evidencia o porque no pueden someter su fe a la autoridad" *(Works,* III, p. 66).

Vista en su conjunto, la obra de Berkeley demuestra claramente su carácter apologético y la naturaleza escolástica de su aspecto más propiamente filosófico. En los escritos juveniles, Berkeley se vale del empirismo para combatir el materialismo y el escepticismo de la generación en que había nacido. La conclusión apologética es en aquellas obras el resultado de una crítica filosófica negativa. En las obras de su madurez, ilustra y defiende positivamente los principios de la religiosidad, tal como los entiende, recurriendo a la ayuda de la literatura tradicional. La unidad de la personalidad de Berkeley no está, pues, ni en el empirismo de los primeros escritos ni en la metafísica neoplatónica de los escritos posteriores. Es la unidad de una personalidad religiosa, que gira gradualmente desde una defensa negativa de la religiosidad hasta una aclaración positiva de sus exigencias y de su contenido doctrinal.

## 464. EL NOMINALISMO

En una colección juvenil de pensamientos (*Commonplace book*, publicado en 1871) Berkeley presentaba ya bajo forma de apuntes sueltos los temas sobre que debía insistir en su especulación. Estos temas aparecen claramente en su primera obra, *Ensayo de una teoría de la visión.* La tesis de Berkeley es que la distancia de los objetos al ojo no se ve, sino que es

solamente sugerida al espíritu por las sensaciones que se derivan de los movimientos del ojo. Asimismo, la magnitud de los objetos y su situación recíproca no se ven directamente, sino que son únicamente interpretaciones del significado táctil de los colores, los cuales son en realidad lo único visto verdaderamente por los ojos. La coincidencia de las sensaciones táctiles con las visuales carece de justificación. Unas y otras sensaciones son simplemente *signos* de los cuales consta el lenguaje de la naturaleza, dirigido por Dios a los sentidos y a la inteligencia del hombre. Este lenguaje tiene por objeto instruir al hombre para regular sus acciones, con el fin de obtener lo que es necesario para su vida y evitar lo que puede destruirla *(Teoría de la visión*, 147).

Ya en este análisis prescinde Berkeley de cualquier referencia a una realidad externa y reduce las sensaciones a signos del lenguaje natural, que es el medio de comunicación entre Dios y el hombre. La negación de la realidad externa se convierte en el tema de las obras sucesivas. En la introducción al *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* Berkeley establece las premisas gnoseológicas de su doctrina. La causa principal de los errores e incertidumbres que se encuentran en filosofía, es la creencia en la capacidad del espíritu para formar *ideas abstractas.* El espíritu humano, cuando ha reconocido que todos los objetos extensos tienen como tales algo común, aisla este elemento común de los demás elementos (magnitud, figura, color, etc.), que diferencian los mismos objetos y forma la idea abstracta de extensión, que no es ni una línea, ni una superficie, ni un sólido y que no tiene ni magnitud ni figura, sino que está completamente separada de todas estas cosas. De la misma manera forma la idea abstracta del color, que no es ninguno de los colores en particular, y del hombre, que no tiene ninguno de los caracteres particulares que son propios de los individuos humanos singulares.

Ahora bien, Berkeley niega que el espíritu humano tenga la facultad de abstracción y que las ideas abstractas sean legítimas. La idea de un hombre es siempre la de un hombre particular, blanco, negro, alto o bajo, etc. La idea de extensión es siempre la de un objeto particular extenso, con una determinada figura y magnitud, y así sucesivamente. No hay idea de un hombre que no tenga ningún carácter particular, como no hay en realidad un hombre de esta clase. Estas consideraciones sirven para que Berkeley defienda un nominalismo, que es aún más radical que el de Locke y deriva también de Ockham directamente. Las que Locke llama ideas generales no son ideas abstractas, como él sostiene, sino ideas particulares tomadas como signos de un grupo de otras ideas particulares afines entre sí. El carácter de universalidad que adquiere la idea particular de esta manera, deriva solamente de su relación con otras ideas particulares en lugar de las cuales puede estar y se debe, por consiguiente, a su función de *signo.* El triángulo que un geómetra tiene presente para demostrar cualquier teorema, es siempre un triángulo particular, por ej., isósceles; pero puesto que no se hace mención de aquel triángulo particular en el curso de la demostración, el teorema demostrado vale indistintamente para todos los triángulos, cada uno de los cuales puede estar en lugar del que se considera. Esta es la única universalidad que nuestras ideas pueden tener.

En cuanto a las ideas abstractas, su origen se debe simplemente al mal uso de las palabras y el mejor medio para librarse de ellas, y para evitar las

confusiones y problemas ficticios a que dan pie, es el de fijar nuestra atención en las ideas y no en las palabras que las ideas expresan. De esta manera, se conseguirá fácilmente la claridad y distinción, que son los criterios de su verdad. Esta reducción de las ideas generales a signos, es para Berkeley sólo el punto de partida de un nominalismo radical, cuyas etapas sucesivas serán: 1.°, la reducción de toda realidad sensible a idea; 2.°, la reducción de la idea a signo de un lenguaje divino.

## 465. EL INMATERIALISMO

Berkeley emplea el principio cartesiano, ya aceptado por Locke, de que los únicos objetos del conocimiento humano son las ideas. Lo que nosotros llamamos *cosa* no es más que una colección de *ideas*: por ejemplo, una manzana es el cqnjunto de un cierto color, de un olor, de una figura, de una consistencia determinada. Ahora bien, para existir, las ideas tienen necesidad de ser percibidasr su *esse*, dice Berkeley *(Principios,* § 3), consiste en su *percipi*, *y* no es por tanto posible que existan de cualquier modo fuera de los espíritus que las perciben. Comúnmente se cree que las cosas naturales (los hombres, las casas, las montañas, etc.) tienen una existencia real distinta de la percepción que el entendimiento tiene de ellas. Se distingue el ser percibido de una cosa de su ser real. Pero esta distinción es una de las muchas abstracciones que Berkeley condena de antemano. En realidad, es imposible concebir una cosa sensible separada o distinta de la percepción correspondiente. El objeto y la percepción son la misma cosa y no pueden ser abstraídos uno de otro. Esto quiere decir que no existe una sustancia corpórea o materia, en el sentido en que comúnmente se entiende, esto es, como objeto inmediato de nuestro conocimiento. Este objeto es solamente una idea, y la idea no existe si no es percibida. La única sustancia real es, pues, el espíritu que percibe las ideas (*Ibid.,* § 7).

Pero además de esa primera forma de materialismo, hay otra más refinada, por la cual se admite que los cuerpos materiales no son inmediatamente percibidos, sino que son los *originales,* los *modelos* de nuestras ideas, que serían copias o imágenes de ellos. Pero Berkeley repite que, si estos ejemplares externos de nuestras ideas son perceptibles, son ideas; y si no son perceptibles, es imposible que puedan asemejarse a las ideas, ya que un color, por ejemplo, no será nunca semejante a algo invisible. Así, el punto de vista de Locke queda eliminado. Entre cualidades primarias y secundarias no hay ninguna diferencia. En primer lugar, las cualidades primarias no existen sin las secundarias; no hay, por ejemplo, uña extensión que no sea coloreada. Y en todo caso la forma, el movimiento, la magnitud, etc., son ideas exactamente como los colores, los sonidos, etc. No pueden, pues, subsistir fuera de un espíritu que las perciba, y no son más objetivas que las llamadas cualidades secundarias.

El último refugio del materialismo puede ser el de admitir la sustancia roaterial como un substrato de las cualidades sensibles. Pero este substrato material, debiendo ser por definición distinto de las ideas sensibles, no tendrá ninguna relación con nuestra percepción y no habrá manera de demostrar su existencia. Tampoco podría ser considerado como causa de las

ideas; porque no se puede llegar a concebir que un cuerpo actúe sobre el espíritu y pueda producir una idea. La materia, si existiera, sería inactiva y no podría producir nada; mucho menos podría producir algo inmaterial como la idea.

La afirmación de la realidad de objetos sensibles fuera del espíritu es, pues, para Berkeley una cosa absolutamente falta de sentido. Nosotros podemos indudablemente pensar que hay árboles en un parque o libros en una biblioteca, sin que ninguno los perciba; pero esto se reduce a pensarlos como no pensados, precisamente en el momento en que se piensa en ellos; lo cual es una contradicción evidente (*Ibid.*, § 23). Las ideas deben indudablemente tener una causa; pero esta causa no puede ser, como se ha visto, la materia, y no pueden ni siquiera ser las mismas ideas. Las ideas son esencialmente inactivas: carecen en absoluto de fuerza y de acción. Es activo solamente el espíritu que las posee. Nuestro espíritu puede, por tanto, obrar sobre las ideas y de hecho actúa uniéndolas y variándolas a su voluntad. Pero no Siene ningún poder sobre las ideas percibidas actualmente, esto es, sobre las que nosotros llamamos habitualmente cosas naturales. Estas ideas son más fuertes, más vivas y más distintas que las de la imaginación. Tienen, también, un orden y una coherencia muy superior a la de las ideas agrupadas por los hombres. Deben, pues, ser producidas en nosotros por un espíritu superior, que es Dios. Las que llamamos leyes de la naturaleza son las reglas fijas y los métodos constantes mediante los cuales Dios produce en nosotros las ideas de los sentidos. Aprendemos esas reglas por experiencia, la cual nos enseña que una idea va acompañada por otra en el curso ordinario de las cosas. Sabemos así a qué atenernos para las necesidades de la vida; y sabemos, por ej., que los alimentos nutren, el fuego quema, etc. El orden con que las ideas naturales se presentan demuestra, por tanto, la bondad y la sabiduría del espíritu que nos gobierna (*Ib.*, § 29-32).

Berkeley no pretende con esto quitar toda realidad al conocimiento y reducirlo a una fantasía o sueño. Considera que ha establecido sólidamente la diferencia entre sueño y fantasía, reconociendo que las ideas que nosotros llamamos cosas reales, son producidas en nuestros sentidos por Dios, y que las demás, mucho menos regulares y vivas, que llamamos propiamente ideas, son las imágenes de las primeras (*Ibid.*, § 33). Pero no es contrario al uso de la palabra *cosas* para indicar las ideas reales que proceden de Dios. Se trata aquí de palabras: lo importante es no atribuir a las llamadas cosas una realidad externa al espíritu (*Dial.*, III, *W.*, I, p. 471). Tampoco admite que las ideas no existan verdaderamente en los intervalos en que no son percibidas por cada uno de nosotros y que, por tanto, las cosas se aniquilen y creen en cada momento; pues, cuando no son percibidas por nosotros, lo son por otros espíritus *(Princ.,* § 48). En este sentido las cosas pueden también llamarse *externas* con respecto a su origen, en cuanto no son engendradas desde el mismo interior del espíritu, sino impresas en él por un espíritu diverso dei que las percibe (*Ibid.*, § 90). Así, Berkeley admite que Dios conoce todo lo que es objeto de nuestras sensaciones; pero niega que en Dios este conocimiento sea una experiencia sensible semejante a la nuestra, porque tal experiencia es incompatible con la perfección divina. Dios emplea más bien las sensaciones como signos para expresar al espíritu humano sus propias concepciones (*Dial.*, III, *W.*, I, p. 458-459).

Berkeley hace ver inmediatamente la ventaja que para la religión se deriva de esta negación de la materia. La alternativa está entre materialismo y espiritualismo. Si se admite que la materia es real, la existencia de Dios resulta inútil, porque la misma materia se convierte en causa de todas las cosas y de las ideas que hay en nosotros. Se niega de esta forma cualquier designio providencial, toda libertad e inteligencia en la formación del mundo, la inmortalidad del alma y la posibilidad de la resurrección. La existencia de la materia es el principal fundamento del ateísmo y del fatalismo, y el mismo principio de idolatría depende de él. Una vez rechazada la materia, sólo se puede recurrir a Dios para explicar el origen y la belleza de nuestras ideas sensibles, y la misma existencia de las cosas sensibles se presenta como evidencia inmediata de la existencia de Dios. La consideración y el estudio de la naturaleza adquieren en este caso un significado religioso inmediato, ya que darse cuenta de las leyes naturales significa interpretar el lenguaje por medio del cual Dios descubre a los hombres sus atributos y los guía hacia la felicidad de la vida. La ciencia de la naturaleza es una especie de gramática del lenguaje divino: considera más los signos que las causas reales. La filosofía es la verdadera lectura del lenguaje divino de la naturaleza porque descubre su significado religioso (*Princ.*, § 108-109). Por esto la ciencia de la naturaleza se para en los signos de este lenguaje y en sus relaciones; la filosofía se eleva hasta la grandeza, sabiduría y benevolencia del creador (*Ibid.*, § 109).

El inmaterialismo hace además indudable la inmortalidad del alma. El espíritu, esto es, la sustancia que piensa, percibe y quiere, sin tener caracteres comunes con las ideas. Las ideas son pasivas, el espíritu es actividad; las ideas son pasajeras y mudables, el espíritu es una realidad, permanente y simple, sin ninguna composición. Como tal, el alma del hombre es naturalmente inmortal (*Ibid.*, § 141). El espíritu y las ideas son tan diversos entre sí que no podemos ni siquiera decir que tenemos una idea del espíritu. Lo conocemos, sí, y con absoluta certeza; pero este conocimiento debe llamarse más bien *noción* porque es completamente distinto de las ideas que constituyen el mundo natural (*Ibid.*, § 142). Los espíritus distintos de los nuestros no son, sin embargo, conocidos sólo por medio de las ideas que producen en nosotros. El conocimiento de ellos no es inmediato, como el que tenemos de nuestro propio espíritu, sino mediato e indirecto, esto es, a través de los movimientos, de los cambios y de las combinaciones de ideas, las cuales nos informan de la existencia de ciertos seres particulares semejantes a nosotros. La mayor parte de las ideas, siendo lo que llamamos "obras de la naturaleza", nos revelan directamente la acción de Dios como de un Espíritu único, infinito y perfecto. La existencia de Dios es mucho más evidente que la de los hombres (*Ibid.*, § 147).

## 466. LA METAFÍSICA NEOPLATÓNICA

Los fundamentos doctrinales expuestos hasta ahora constituyen las tesis de las obras de juventud de Berkeley. Ya en estas obras no se los considera como fines en sí mismos, sino sólo como medios aptos para defender y reforzar la religión en los hombres. Este fin apologético se hace cada vez más

dominante en obras sucesivas. Estas no rechazan las típicas tesis del inmaterialismo y de la reducción de las cosas naturales a simples ideas; pero, en cierto modo, las ponen entre paréntesis, insistiendo cada vez más en una metafísica religiosa tomada del neoplatonismo. El paso de la primera a la segunda fase de Berkeley se puede descubrir en el breve escrito latino *De motu* de 1721. La tesis de esta obra es que "aquellos que afirman que hay en los cuerpos una fuerza activa, acción y principio de movimiento, no se basan en experiencia alguna; se valen de términos generales y oscuros y no saben lo que quieren. Por el contrario, los que afirman que el principio del movimiento es la *mente,* sostienen una doctrina defendida por la experiencia y aprobada por el consentimiento de los hombres más doctos de todos los tiempos" (§ 31). La mente de que se habla es Dios mismo, "el cual mueve y contiene toda esta mole corpórea y es la causa verdadera y eficiente del movimiento y de la misma comunicación del movimiento". Berkeley reconoce, no obstante, que en la filosofía física es menester buscar las causas de los fenómenos en principios mecánicos, mientras que en metafísica se llega a la causa verdadera y activa, esto es, a Dios mismo (§ 69-72). Las obras sucesivas de Berkeley insisten cada vez más en esta metafísica que ve en Dios la mente y el principio informador del universo.

El *Alcifrón* es, como dice el subtítulo, una "apología de la religión cristiana contra los llamados librepensadores". Está dirigido contra el deísmo iluminista que separaba de la religión la moral y reducía la misma religión a principios racionales independientes de toda revelación. Aunque las primeras obras de Berkeley den un concepto de la divinidad muy cercano al de los llamados librepensadores, porque está fundado únicamente en la razón natural y no en la revelación, el *Alcifrón* afirma decididamente la insuficiencia de la religión natural. Esta no llega nunca a ser una auténtica y sentida fe, que se manifieste en oraciones y actos externos de culto, ni siquiera en aquellos que la profesan, ni puede convertirse nunca en la religión popular o nacional de un país (*Alc.*, V, 9). La revelación es necesaria a la religión para que ésta sea verdaderamente operante en el espíritu y en las acciones de los hombres y ejerza una acción benéfica sobre sus costumbres. No es posible una moral sin religión; y puesto que la religión se funda en la fe en Dios, el IV *Diálogo* de la obra repite los argumentos aducidos en la *Nueva teoría de la visión* que concluyen demostrando en el universo natural el lenguaje con que Dios habla a los hombres. Los objetos propios de la vista, dice Berkeley (*Ibid.*, IV, 10), "son luces y colores con diversas sombras y grados; los cuales, infinitamente variados y combinados, forman un lenguaje maravillosamente apto para sugerirnos y mostrarnos las distancias, las figuras, las situaciones, las disminuciones y las diversas cualidades de los objetos tangibles, no por semejanza ni por conexión necesaria, sino por la arbitraria imposición de la providencia, precisamente tal como las palabras sugieren las cosas significadas por ellas". De este modo Dios habla a nuestros ojos y debemos aprender este lenguaje divino y reconocer a través de él la sabiduría y bondad de Dios. Los últimos diálogos del *Alcifrón* se dirigen a reivindicar la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones y a defender los milagros y los misterios del mismo cristianismo con el argumento de que sus misterios no son más

incomprensibles que los fundamentos de las ciencias naturales y, por tanto, que toda la experiencia humana.

Más alejada aún de la gnoseologia de sus primeras obras es *Siris* un tejido de reminiscencias y de citas tomadas de la tradición religiosa neoplatónica. Después de haber hablado de las virtudes medicinales del agua de alquitrán, Berkeley pasa a explicar la manera con que obra y llega a reconocer que el principio de su acción es el mismo que obra en todo el universo: un fuego invisible, luz, éter o espíritu animador del universo. El éter anima todas las cosas y comunica a todos los seres una chispa vital que depués de la extinción de cada ser, vuelve a fundirse con él. Pero el éter es sólo un medio universal de que Dios se sirve para ejercer su acción; la causa primera no puede ser más que espiritual, porque sólo el espíritu es activo. La cadena de fenómenos físicos, a los cuales permanece limitada la ciencia natural, debe en un cierto punto fundamentarse en el entendimiento divino, como causa de todo fenómeno y de todo movimiento (*Siris*, § 237). Y a propósito de la esencia divina, Berkeley repite las especulaciones del neoplatonismo, reconociendo en ella tres *hipóstasis*, la Autoridad, la Luz y la Vida, las cuales se completan mutuamente, ya que no puede haber autoridad o poder, sin luz o conocimiento, y no puede haber ni una ni otra cosa sin vida y acción (*Ibid.*, § 361).

Aquí no se hace ya referencia a la irrealidad de las cosas materiales y su reducción a ideas. Con todo, esta metafísica neoplatónica es sustancialmente idéntica a la que presuponía en sus primeras obras. Las cosas son siempre manifestaciones de la acción divina, signos naturales del entendimiento activo; no tienen realidad ni actividad, por su cuenta; pero en ellas actúa y se revela Dios mismo. Desde la primera a la última de sus obras, Berkeley permanece fiel a su objetivo fundamental, el de justificar la vida religiosa como un coloquio entre Dios y el hombre, coloquio en el cual Dios habla al hombre mediante signos o palabras, que son las cosas naturales, y el hombre puede, por medio de estas palabras, llegar hasta Dios. El empirismo facilita a Berkeley poder eliminar el obstáculo para el coloquio, representado por el mundo material, y le permite descubrir precisamente en este mundo la palabra de Dios, los signos de su inmediata revelación.

El carácter netamente religioso de la obra de Berkeley es, por último, evidente en el principio propuesto por él como fundamento de la moral política: la obediencia pasiva al poder constituido. En un discurso publicado en 1712 sobre la *Obediencia pasiva o principios de la ley de naturaleza*, Berkeley afirma que el hombre no puede alcanzar la felicidad confiándose a su juicio particular, sino sólo conformándose a las leyes determinadas y establecidas. Estas leyes están impresas en el espíritu por Dios y la obediencia a las mismas es, por tanto, la misma obediencia a Dios. Berkeley identifica estas leyes naturales divinas con las leyes de la sociedad y, por tanto, afirma que "la fidelidad o sumisión a la suprema autoridad tiene, si se practica universalmente junto con las demás virtudes, una conexión necesaria con el bienestar de toda la humanidad, y, por consiguiente, es un deber moral o una rama de la religión natural" (§ 16). Rechaza, por tanto, la doctrina del contrato como origen de la sociedad civil y la legitimidad moral de la rebelión contra la autoridad del gobierno. Los inconvenientes a que puede conducir la obediencia pasiva no son diferentes de los

inconvenientes que pueden resultar del cumplimiento de cualquier otro deber moral: no pueden, por consiguiente, limitar esa obediencia, de la misma manera que no limitan los otros deberes. La libertad de crítica, desde luego, se recupera por el individuo en el caso de cambios o fluctuaciones del gobierno; pero esta libertad cesa cuando la constitución es clara y el objeto de la sumisión indudable. En tal caso, ningún pretexto de interés, de amistad o del bien público puede eximir de la obligación de obediencia pasiva (*Ibid.*, § 54). Berkeley ponía como epígrafe de su escrito el versículo de San Pablo (*Rom.*, XIII, 2): "Todo aquel que resiste al poder resiste al orden de Dios", y creía que de este modo aclaraba la misma esencia de la moral política delcristianismo.

## BIBLIOGRAFÍA

**§ 463. De Berkeley, *Works, ed.* Campbell Fraser, 4 vols., Londres, 1871 ; ed. T. E. Jessop y A. A. Luce, 9 vols., Londres, 1948-57.**

**Sobre la vida de Berkeley: A. Campbell Fraser en el vol. IV de la edic. citada de las obras.**

**§ 464. A. Campbell Fraser, *B.*, Edimburgo, 1881; A. Levi, *Lafil. di B.*, Turín, 1922; R. Metz, G. *B. Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925; Johnston, *The Development of B.'s Phylosophy*, Londres, 1923; G. Dawes Hicks, *B.*, Londres, 1932; M. Wild, G. *B., A Study of his Life and Philosophy*, Cambridge, 1936; M. Baladi, *La Pensée réligieuse de B. et l'unite de sa philosophie*, El Cairo, 1945; M. M. Rossi, *Saggio* su *B.*, Bari, 1955.**

**Bibl.: Jessop e Luce, *A Bibliography of G. B.*, Oxford, 1934; completada en "Revue Internationale de Philosophie", 1953, n. 23-24.**

## CAPITULO X

## HUME

### 467. VIDA Y ESCRITOS

Al restringir el conocimiento humano a los límites de la experiencia, Locke no pretendió disminuir su valor; antes bien, le reconoció, dentro de tales límites, pleno valor. Hume lleva el empirismo a una conclusión escéptica: la experiencia no puede fundar la plena validez del conocimiento, el cual, encerrado en sus límites, no es cierto, sino solamente probable. La posición de Hume renueva, así, en el espíritu del empirismo el probabilismo académico.

David Hume nació el 26 de abril de 1711 en Edimburgo. Estudió en aquella Universidad jurisprudencia; pero sus aficiones le llevaban a la filosofía y a la literatura. Tras un débil y brevísimo intento de ejercer la abogacía en Bristol, se trasladó a Francia, donde permaneció tres años (1734-1737) para proseguir sus estudios. Estableció, entonces, aquel plan de vida que siguió constantemente después. "Resolví suplir mi escasa fortuna con una rígida frugalidad, mantener intacta mi libertad y considerar como despreciable todo lo que no se refiriese a la aplicación de mi ingenio a las letras." Durante su permanencia en Francia, compuso su primera y fundamental obra, *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en 1738 sin el menor éxito. Entretanto, Hume había vuelto a Inglaterra, donde publicó en 1742 la primera parte de sus *Ensayos morales y políticos,* que tuvieron en cambio una acogida favorable. Entre 1745 y 1748 desempeñó varios cargos políticos, entre ellos el de secretario del general St. Clair, que lo llevó consigo en sus embajadas militares a las cortes de Viena y Turín. Se encontraba precisamente en Turín cuando, en 1748, se publicaron en Londres las *Investigaciones sobre el entendimiento humano,* que reelaboraban en forma más sencilla y llana la primera parte del *Tratado. En* 1752 Hume obtuvo un cargo de bibliotecario en Edimburgo y empezó a componer una *Historia de Inglaterra.* El mismo año publicó las *Investigaciones sobre los principios de la moral,* reelaboración de la segunda parte del *Tratado,* obra que él consideraba como el mejor de sus escritos. De 1757 es la *Historia natural de la religión.* Pero antes había escrito los *Diálogos sobre la religión natural,* que fueron publicados después de su muerte (1779). En 1763 Hume fue nombrado secretario del conde de Hartford, embajador de Inglaterra en París, donde permaneció hasta 1766, frecuentando, con bastante buena acogida, la sociedad intelectual de la capital francesa. Vuelto a Inglaterra, hospedó en su casa a Juan Jacobo

Rousseau; pero el carácter sombrío del filósofo francés provocó la ruptura entre ambos. Desde 1769 Hume, rico ya, llevó una vida tranquila de inglés acomodado y murió en Edimburgo el 25 de agosto de 1776. En una breve *Autobiografía*, que compuso pocos meses antes de su muerte (lleva la fecha de 18 de abril de 1776), Hume, después de aludir a la enfermedad visceral que le aquejaba, añadía: "Ahora cuento con una pronta disolución. He sufrido poquísimo a causa de mi mal; y lo más extraño es que a pesar de la gran decadencia de mi organismo, mi espíritu no ha tenido nunca un momento de abatimiento. Si tuviera que decir qué período de mi vida querría escoger para volver a vivirla, estaría tentado de indicar precisamente este último. Tengo todavía el mismo ardor que siempre he tenido en el estudio y me acompaña la misma alegría."

La obra principal de Hume es el *Tratado sobre la naturaleza humana*, aunque en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* y en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, volvió a exponer de modo mucho más conciso y claro los fundamentos esenciales de aquella obra.

### 468. LA NATURALEZA HUMANA Y SU LIMITE

Hume quiso ser y fue el "filósofo de la naturaleza humana". "La naturaleza humana, dice (*Tratad.*, I, 4, 7), es la única ciencia del hombre; y con todo, ha sido descuidada hasta ahora. Yo habré hecho bastante si contribuyo a ponerla un poco más de moda: esta esperanza me ayuda a disipar mi carácter melancólico y me da fuerzas contra la indolencia que a veces me domina." En realidad, todas las ciencias se vinculan con la naturaleza humana, aun aquellas que parecen más independientes, como las matemáticas, la física y la religión natural; porque también éstas forman parte de los conocimientos del hombre y caen bajo el juicio de las potencias y facultades humanas. Por esto, el único medio de llevar adelante la investigación filosófica es la de encaminarla directamente hacia su centro, que es la naturaleza humana; desde el cual podrá después moverse fácilmente hacia la conquista de las demás ciencias, todas más o menos relacionadas con ella (*Ibid.*, introd.). Pero la naturaleza humana, para él, es fundamentalmente *sentimiento e instinto* más bien que razón. La misma razón investigadora es una especie de instinto que lleva al hombre a aclarar lo que instintivamente se acepta o cree. Cuando la razón descubre que aquellas Verdades que se consideran objetivas, o sea, fundadas en la misma naturaleza de las cosas son, en cambio, subjetivas y dictadas al hombre solamente por el instinto y por el hábito, surge un inevitable contraste entre la razón y el instinto. Pero este contraste se soluciona reconociendo que la misma razón, que duda y busca, es una manifestación de la naturaleza instintiva del hombre.

En la conclusión del primer libro del *Tratado*, Hume, preguntándose si vale verdaderamente la pena de gastar tiempo y fatiga en estudiar problemas abstrusos y difíciles que las vivaces impresiones de los sentidos o el curso ordinario de la vida eliminan en seguida de la mente, cualesquiera que sean las soluciones, llega a concluir que no puede obrar de otro modo. *Siente* que su mente se recoge en sí misma y que tiende naturalmente a considerar los

*problemas* de la filosofía. Se siente descontento al pensar que aprueba una cosa y desaprueba otra, llama bella una cosa y fea a otra, decide sobre la verdad y la falsedad, la razón y la locura, sin conocer en qué principios se funda. La investigación filosófica germina naturalmente en su espíritu por una espontaneidad que es también un instinto. "Estos sentimientos, dice, nacen naturalmente en mi actual disposición; y si procurase arrojarlos de mí y dedicarme a otros asuntos o distracciones, *siento* que perdería en ello gran parte del placer que experimento. Este es el origen de mi filosofía" (*Ibid.*, I, 4, 7). Y para Hume éste es en realidad el origen de toda filosofía, de toda investigación o curiosidad humana. La filosofía que desmonta y destruye las creencias fundadas en el instinto, es ella misma instinto. Como tal es indestructible porque forma parte de la naturaleza humana.

Hume ha pretendido así arraigar en la misma naturaleza humana, la tarea crítica y destructiva que el iluminismo consideraba propia de la razón. Su obra es una gran contribución en este sentido. Ha sometido a crítica radical los dos conceptos fundamentales de la metafísica tradicional: sustancia y causa. Ha tratado de liberar a la ética y a la política de sus planteamientos metafísicos reduciendo el origen y validez de las mismas a necesidades o exigencias humanas. Y sobre todo, ha restringido la capacidad cognoscitiva de la razón al dominio de lo probable. Es verdad que admite que no hay un campo de conocimientos en el que el hombre pueda conseguir la certeza de la demostración, pero reduce este campo "a la cantidad y al número", esto es, al dominio abstracto o formal en que no se hace referencia alguna a las cosas reales. La pretensión de extender la demostración a otros dominios le parece absurda y quimérica y sus *Investigaciones sobre el entendimiento* terminan con palabras que podrían tomarse como el lema de toda filosofía positiva: "Cuando curioseamos los libros de una biblioteca, persuadidos de estos principios, ¿qué debemos destruir? Si cae en nuestras manos algún volumen, por ejemplo, de teología o de metafísica escolástica, preguntémonos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o sobre los números? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces arrojémoslo al fuego porque no contiene más que supercherías y engaños."

Sin embargo, la actitud de Hume no es simplemente negativa y destructiva. El carácter de las conclusiones a que la razón puede llegar en las cuestiones de hecho no permite prescindir, en tales cuestiones, de la ayuda de la razón. Para Hume, lo mismo que para Locke, como para todo el iluminismo, la razón es la única guía posible del hombre. De esta manera, juntamente con la ilustración del carácter puramente empírico o factual (es decir, probable) de las conexiones causales que se descubren en la naturaleza, se encuentra en Hume la exclusión de la posibilidad de admitir excepciones a estas conexiones, como serían los milagros. "Como una experiencia uniforme, dice Hume, equivale a una prueba, aquí hay una prueba directa y completa, sacada de la naturaleza del hecho, contra la existencia de cualquier milagro, y una prueba semejante no puede ser destruida ni el milagro tampoco puede resultar creíble sino por medio de una prueba opuesta y que sea superior" (*Inq. Conc. Underst.*, 10, 1).

### 469. IMPRESIONES E IDEAS

Todas las percepciones del espíritu humano se dividen, según Hume, en dos clases; que se distinguen entre sí por el diverso grado de fuerza y vivacidad con que impresionan el espíritu. Las percepciones que penetran con mayor fuerza y evidencia en la conciencia, se llaman *impresiones; y* son todas las sensaciones, pasiones y emociones, en el acto en que vemos o sentimos, amamos u odiamos, deseamos o queremos. Las imágenes debilitadas de estas impresiones se llaman *ideas* o *pensamientos.* La diferencia entre impresión e idea es, por ejemplo, la que hay entre el dolor de un calor excesivo y la imagen de este dolor en la memoria. La idea no puede nunca alcanzar la vivacidad y la fuerza de la impresión, y aun en casos excepcionales, cuando la mente está desordenada por enfermedad o locura, continúa la diferencia. Toda idea deriva de la correspondiente impresión y no existen ideas o pensamientos de los cuales no se haya tenido precedentemente una impresión. La ilimitada libertad de que al parecer goza el pensamiento del hombre encuentra su límite insalvable en este principio. El hombre puede sin duda componer las ideas entre sí de los modos más arbitrarios y fantásticos y lanzarse con el pensamiento hasta los límites del universo; pero no dará nunca realmente un paso más allá de sí mismo, porque no poseerá nunca otra especie de realidad que la de sus impresiones (*Tract.*, I, 2, 6).

Hume se mantiene rígidamente fiel a este principio fundamental desde el comienzo hasta el fin de su análisis. Locke, aun después de haber admitido que el único objeto del conocimiento humano es la idea, reconoció, más allá de ésta, la realidad del yo, de Dios y de las cosas. Berkeley, aun negando la materia, había admitido la realidad de los espíritus finitos y del espíritu infinito de Dios, realidades ambas irreducibles a ideas. Hume es el único que resuelve enteramente toda la realidad en la multiplicación de las ideas naturales (esto es, de las impresiones sensibles y de sus copias) y no admite nada más allá de las mismas. Para explicar la realidad del mundo y del yo, sólo tiene a su disposición las impresiones, las ideas y sus relaciones. Toda realidad debe resolverse en las relaciones con que se unen entre sí las impresiones y las ideas. Tal es el intento de Hume; pero es un intento que, por su mismo punto de partida, no puede conseguir fundar la realidad que examina, sino sólo resolverla en sus elementos primitivos. Es inevitable la conclusión escéptica.

Hume acepta y hace suya la negación de la idea abstracta, ya verificada por Berkeley. No existen ideas abstractas, esto es, ideas que no tengan caracteres particulares y singulares (un triángulo que no sea equilátero, isósceles, ni escaleno; un hombre que no sea este o aquel hombre, etc.); existen sólo ideas particulares tomadas como signos de otras ideas particulares semejantes a ellas. Pero para explicar la función del signo, o sea la posibilidad de que una idea evoque otras ideas semejantes, Hume recurre á un principio del que se servirá ampliamente en todos sus análisis: el *hábito.* Cuando hemos descubierto una cierta semejanza entre ideas que en otros aspectos son distintas (por ejemplo, entre las ideas de diversos hombres y de diversos triángulos) empleamos un nombre único (hombre o triángulo) para señalarlas. De este modo se forma en nosotros el hábito de considerar unidas

de alguna manera entre sí las ideas designadas con un único nombre; por tanto, el nombre mismo suscitará en nosotros, no una sola de aquellas ideas ni todas, sino el hábito que tenemos de considerarlas juntas y, por consiguiente, una u otra, según la ocasión. La palabra hombre suscitará, por ejemplo, el habito de considerar juntamente a todos los hombres, en cuanto son semejantes entre sí, y nos permitirá evocar la idea de este o aquel individuo particular (*Ib.*, I, 1, 7). La función puramente lógica del signo conceptual que Locke y Berkeley habían tomado de Ockham, se convierte en Hume en un hecho psicológico, en un hábito, que carece en sí de toda justificación.

## 470. LAS CONEXIONES ENTRE LAS IDEAS

Las ideas que constituyen el mundo de nuestra experiencia presentan indudablemente orden y regularidad. Tales caracteres son debidos a los principios que las asocian y unen entre sí. Hume reconoce tres únicos principios de esta naturaleza: la *semejanza,* la *contigüidad* en el tiempo y en el espacio y la *causalidad.* Un retrato, por ejemplo, conduce naturalmente nuestros pensamientos a su original (semejanza); el recuerdo de la habitación de una casa, lleva a pensar en las otras habitaciones de la misma (contigüidad); una herida hace pensar en seguida en el dolor que ocasiona (causa y efecto).

La relación de semejanza, cuando se refiere a simples ideas y no a cosas reales, posee la máxima certeza y constituye el dominio del conocimiento verdadero, esto es, de la ciencia. Sobre ella se fundan la geometría, el álgebra y la aritmética, cuyos objetos son simples ideas, que no aspiran a ninguna realidad efectiva. Las proposiciones de estas ciencias se pueden descubrir con una pura operación del pensamiento y la negación de ellas es imposible porque implica contradicción. "Aunque no existiera en la naturaleza ni siquiera un círculo o un triángulo, dice Hume (*Invest.*, 41, 1), las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia." En la terminología establecida por Kant, las proposiciones de esta naturaleza se llaman *analíticas* porque en ellas "la conexión del predicado con el sujeto se piensa mediante su identidad" (*Crit. R. Pura, Intr.,* § IV). Al insistir Hume en la prolijidad y dificultades de las operaciones de pensamiento que, a veces, son necesarias en las matemáticas (*Treat.*, I, 3, 1; *Inq. Conc. Underst.*, 12, 3), no hay duda que para él las matemáticas son analíticas propias en este sentido. "En las ciencias propiamente dichas, dice Hume, toda proposición que no es verdadera, es confusa e ininteligible. Que la raíz cúbica de 64 sea igual a la mitad de 10 es una proposición falsa que nunca puede concebirse de modo distinto" (*Inq. Conc. Underst.*, 12, 3). Confusa e ininteligible" significa contradictoria: en efecto, Hume contrapone a las proposiciones matemáticas, cuyo contrario es imposible, las proposiciones concernientes a la existencia cuyo contrario es siempre posible porque "toda cosa que es, puede no ser".

La certeza de las proposiciones que se refieren a hechos no está fundada en la conexión de semejanza de las ideas y, por tanto, en el principio de contradicción. Lo contrario de un hecho es siempre posible. "El sol mañana

no saldrá" es una proposición no menos inteligible ni más contradictoria que esta otra "el sol saldrá mañana". Por esto es imposible demostrar la falsedad de las mismas. Todos los razonamientos que se refieren a realidades o hechos se fundan en la relación de causa y efecto. Si se pregunta a una persona por qué cree un hecho cualquiera, por ejemplo, que un amigo suyo está en el campo o en otra parte, aducirá otro hecho, por ejemplo, que ha recibido una carta suya o que de antemano conocía su intención. Ahora bien, la tesis fundamental de Hume es que la relación entre causa y efecto no puede ser nunca conocida *a priori,* esto es, con un puro razonamiento, sino solamente por experiencia. Nadie, puesto frente a un objeto que para él sea nuevo, puede descubrir sus causas y sus efectos antes de haberlos experimentado y sólo razonando sobre ellos. "Adán, aun suponiendo que sus facultades racionales fueran desde el principio perfectas, no hubiera jamás podido inferir de la fluidez y transparencia del agua que podía ahogarle, o de la luz y del calor del fuego que podía consumirle. Ningún objeto descubre nunca, por medio de las cualidades que aparecen a los sentidos, las causas que lo producen o los efectos que producirá; y nuestra razón no puede, sin ayuda de la experiencia, efectuar ninguna inducción que se refiera a la realidad o los hechos" (*Invest.*, IV, 1). Ahora bien, esto significa que la conexión entre causa y efecto, aun después de haber sido hallada por la experiencia, continua siendo arbitraria y carente de cualquier necesidad objetiva. Causa y efecto son dos hechos enteramente diversos, cada uno de los cuales no tiene nada en sí que suponga necesariamente el otro. Cuando vemos una bola de billar que corre directamente hacia otra, aun suponiendo que nazca por casualidad en nosotros el pensamiento del movimiento de la segunda bola como resultado de su encuentro, podríamos concebir igualmente otras posibilidades diferentes: por ejemplo, que las dos bolas permanezcan quietas o que la primera vuelva hacia atrás o escape por alguno de los lados. Estas posibilidades no pueden excluirse porque no son contradictorias. La experiencia nos dice que sólo *se* verifica una y que el choque de la primera bola pone en movimiento a la segunda; pero la experiencia no nos enseña más que sobre los hechos que hemos experimentado en el pasado, y nada nos dice sobre los hechos futuros. Puesto que aun después que se ha hecho la experiencia, la conexión entre causa y efecto continúa siendo arbitraria, esta conexión no puede tomarse como fundamento de ninguna previsión y de ningún razonamiento para el futuro. "El pan que antes comía me alimentaba; esto es, un cuerpo con ciertas cualidades sensibles estaba dotado de secretas fuerzas entonces; pero, ¿se sigue de aquí que otro pan deba alimentarme también en otro tiempo y que cualidades sensibles semejantes deban siempre ir junto con iguales fuerzas secretas? La consecuencia no parece realmente necesaria" (*Ib.*, IV, 2). Que el curso de la naturaleza pueda cambiar, que los lazos causales que la experiencia nos ha testimoniado en el pasado puedan no verificarse en el futuro, es una hipótesis que no implica ninguna contradicción y que, por tanto, es siempre posible. Tampoco la continua confirmación que la experiencia hace en la mayor parte de los casos de las conexiones causales cambia la cuestión; porque esta experiencia se refiere siempre al pasado, nunca al futuro. Todo lo que sabemos por la experiencia es que de causas que nos parecen semejantes esperamos erectos semejantes. Pero, precisamente esta suposición no es justificada por la

experiencia: es más bien el supuesto de la experiencia, un supuesto injustificable. Si existiera alguna sospecha de que el curso de la naturaleza puede cambiar y que el pasado no sirve de regla para el futuro, toda experiencia sería inútil y no podría dar origen a ninguna indiferencia o conclusión. Es imposible, por tanto, que argumentos sacados de la experiencia puedan demostrar la semejanza del pasado con el futuro: todos estos argumentos están fundados en la suposición de tal semejanza. Estas consideraciones de Hume excluyen que el vínculo entre causa y efecto pueda ser demostrado objetivamente como necesario, esto es, absolutamente válido. Con todo, el hombre lo considera necesario y funda sobre él todo el curso de su vida. Su necesidad es, pues, puramente objetiva y debe buscarse en un principio de la naturaleza humana.

Este principio es el *hábito* (o *costumbre).* La repetición de un acto cualquiera produce una disposición para renovar el mismo acto sin que intervenga el razonamiento: esta disposición es el hábito. Cuando hemos visto muchas veces unidos dos hechos u objetos, por ejemplo, la llama y el calor, el peso y la solidez, la costumbre nos lleva a esperar a uno cuando el otro se muestra. Es la costumbre la que nos empuja a creer que mañana saldrá el sol, como siempre ha salido; es la costumbre la que nos nace prever los efectos del agua o del fuego o de cualquier hecho o suceso natural o humano; es la costumbre la que guía y sostiene toda nuestra vida cotidiana, dándonos la seguridad de que el curso de la naturaleza no cambia, sino que se mantiene igual y constante, a lo cual es posible atenerse para el futuro. Sin la costumbre seríamos enteramente ignorantes de toda cuestión de hecho, fuera de aquellas que nos están inmediatamente presentes en la memoria o en los sentidos. No sabríamos adaptar los medios a los fines ni emplear nuestras fuerzas naturales para producir cualquier efecto. Cesaría toda actividad y también la parte principal de la especulación (*Ib.*, V, 1).

Pero el hábito explica la unión que establecemos entre los hechos, pero no su conexión necesaria. Explica por qué creernos en la necesidad de vínculos causales, pero no justifica esta necesidad. Y verdaderamente esta necesidad es injustificable. El hábito, como el instinto de los animales, es una guía infalible para la práctica de la vida; pero no es un principio de justificación racional o filosófica, pues no existe un principio de esta clase.

## 471. LA CREENCIA

Toda creencia en realidades o en hechos, en cuanto resultado de un hábito, es un sentimiento o un instinto, no un acto de razón. Todo el conocimiento de la realidad carece, así, de necesidad racional, cae en el campo de la probabilidad y no del conocimiento científico. Hume no pretende anular la diferencia entre la ficción y la creencia. La creencia es un sentimiento natural, no sometido al poder del entendimiento. Si dependiera del entendimiento o de la razón, puesto que esta facultad tiene autoridad sobre todas las ideas, podría llegar a hacernos creer cualquier cosa que le pareciera; "nosotros podemos, dice Hume (*Invest.*, V, 2), en nuestra imaginación, unir la cabeza de un hombre con el cuerpo de un caballo, pero no podemos creer que tal animal exista realmente". El sentimiento de la

creencia es, pues, un sentimiento natural que, como todos los otros sentimientos, nace de la situación particular en que la mente se halla. Precisamente como sentimiento, no puede ser definido; pero puede ser descrito como "una concepción más viva, más intensa y fuerte que la que acompaña las puras funciones de la imaginación, concepción que nace de una conexión habitual de su objeto con alguna cosa que está presente en la memoria y en los sentidos". La creencia, por tanto, en último análisis, se debe a la mayor vivacidad de las impresiones con respecto a las ideas: el sentimiento de la realidad se identifica con la vivacidad y con la intensidad propias de las impresiones. Pero los hombres creen habitualmente en la existencia de un mundo externo, que se considera también diverso y ajeno a las impresiones que se tienen de él. Y Hume se detiene largamente en el *Tratado* (I, 4, 2) y brevemente en las *Investigaciones* (XII, 1) en explicar la génesis natural de esta creencia.

Hume empieza distinguiendo a este propósito la creencia en la existencia continuada e independiente de las cosas, que es propia de todos los hombres y también de los animales; y la creencia en la existencia externa de las cosas mismas, lo que supone la distinción semifilosófica o seudofilosófica entre las cosas y las impresiones sensibles. Por la coherencia y constancia de ciertas impresiones, el hombre llega a imaginar que existen cosas dotadas de una existencia continua e ininterrumpida y, por tanto, que existirían aunque estuviera ausente toda criatura humana o ésta fuera aniquilada. En otras palabras, la misma coherencia y constancia de ciertos grupos de impresiones nos hace olvidar o descuidar que nuestras impresiones son siempre interrumpidas y discontinuas y considerarlas como objetos persistentes y estables. En esta fase se cree que las mismas imágenes de los sentidos son los objetos externos, sin sospechar siquiera que sean solamente representaciones de los objetos. Se cree, por ejemplo, que esta mesa que vemos de color blanco y notamos dura, exista independientemente de nuestra percepción y sea algo externo a nuestro espíritu, que la percibe. Esta creencia, que pertenece a la parte irreflexiva y afilosófica del género humano (y por tanto, a todos los hombres de todos los tiempos), se destruye, sin embargo, con la reflexión filosófica, la cual enseña que. lo que se presenta a la mente es solamente la imagen y la percepción del objeto y que los sentidos son únicamente puertas a través de las cuales entran estas imágenes, sin que haya nunca una relación inmediata entre la imagen misma y el objeto. La mesa que observamos parece empequeñecerse a medida que nos alejamos de ella; pero la mesa real, que existe independientemente de nosotros, no sufre alteraciones; por eso en nuestra mente sólo estaba presente la imagen de la mesa. La reflexión filosófica conduce de este modo a distinguir entre las *percepciones,* subjetivas, mudables e interrumpidas, y las *cosas* objetivas, externas y continuamente existentes. Pero esta distinción ya no tiene el apoyo del instinto natural que apoyaba la primera creencia. Y, en realidad, se trata de una hipótesis filosófica, que no es necesaria a la razón ni a la imaginación y es, por tanto, insostenible. La única realidad de que estamos ciertos, la constituyen las percepciones; las únicas inferencias que podemos hacer son las que se fundan en la relación entre causa y efecto, que también se verifica solamente entre las percepciones. Una realidad que sea distinta de las percepciones y externa a ellas, no se puede afirmar sobre la base de las

impresiones de los sentidos ni sobre la base de la relación causal. La realidad externa no es, pues, comprobable, pero el instinto que tenemos de creer en ella no puede eliminarse. Es verdad que tampoco la duda filosófica sobre tal realidad se puede desarraigar; pero la vida nos libra de esta duda y volvemos a creer por instinto. "Apuesto, dice Hume *(Trat.*, I, 4, 2), que cualquiera que sea en este momento la opinión del lector, dentro de una hora estará convencido de que existe tanto un mundo externo como un mundo interno."

Una explicación análoga tiene en los análisis de Hume la creencia en la unidad e identidad del yo. La identidad que atribuimos al espíritu humano es una identidad ficticia de la misma clase que la que atribuimos a las cosas externas. Por tanto, no puede tener un origen diferente por ser producto de una operación similar de la imaginación sobre objetos semejantes. El espíritu humano está constituido por una pluralidad de percepciones ligadas entre sí por relaciones de semejanza y de causalidad. Sobre las relaciones de semejanza se funda la memoria, ya que la imagen de la memoria se asemeja a su objeto. Y la presencia de percepciones semejantes aporta el primer motivo para que surja la idea de la identidad personal. La causalidad proporciona el otro, el decisivo. Las percepciones distintas se unen entre sí por la relación de causa y efecto porque se engendran, se destruyen, se influyen y se modifican recíprocamente. Hume compara el alma con una república en que los diversos miembros están unidos por un vínculo recíproco de gobierno y de subordinación y dan vida a otras personas, las cuales continúan la misma república en el incesante relevo de sus partes. Y como una misma república puede cambiar no sólo de miembros, sino también de leyes y de constitución, así también una misma persona puede cambiar de carácter y disposición, y hasta sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Por muchos cambios que experimente, sus partes están siempre unidas por la relación de causalidad (*Ib.*, I, 4, 6).

La creencia en la realidad independiente y continua del mundo exterior y en la identidad del yo se explica, pues, como productos ficticios de la imaginación; pero no se justifican en su valor objetivo. Hay un contraste entre el instinto de la vida, por una parte, y la razón, por otra, que nos impulsa a analizar y justificar las creencias que el instinto produce. Pero el contraste es quiza sólo aparente; la misma razón, la necesidad de la investigación filosófica, se funda en el instinto; forma parte de la naturaleza humana la curiosidad que empuja a indagar, la necesidad de justificar lo que se cree. Y Hume, que quiere aclarar la naturaleza humana en todos sus aspectos, no deja de tener en cuenta también aquello por lo cual ésta se convierte en un problema para sí misma, y mediante la duda y la investigación trata en cuanto es posible de iluminarse y ponerse en claro.

### 47Z LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL

Hume no toma partido en la polémica que trata de hallar sólo en la *razón* o sólo en el *sentimiento* el fundamento de las valoraciones morales. Uno y otro principio entran en estas valoraciones: entra el sentimiento, del cual nacen todas las inclinaciones al bien y el desagrado y aversión al vicio; entra

la razón, que actúa de àrbitro en todas las cuestiones que surgen en la vida moral. Hume pretende, más bien, analizar todos los elementos que constituyen el *mérito personal:* las cualidades, los hábitos, los sentimientos, las facultades, que hacen que un hombre sea digno de aprecio o de desprecio. De este modo, el problema moral se convierte en una pura cuestión de hecho, que puede analizarse y decidirse con el método experimental (*Invest. sobre la mor.*, 1). El fundamento de las cualidades morales de là persona, según Hume, consiste en su *utilidad* para la vida social; la aprobación que recae sobre ciertos sentimientos o ciertas acciones y la reprobación de otros sentimientos y acciones, se fundan en el reconocimiento implícito o explícito de su utilidad social. Por ejemplo, en una situación que reportase al género humano abundancia de comodidades y prodigase los bienes materiales, y en que el hombre no tuviera que preocuparse de ninguna necesidad material, la justicia sería inútil y no podría ni siquiera nacer. Así como nadie puede cometer injusticia en el uso y disfrute del aire, que se da al hombre en cantidad ilimitada, tampoco podría nadie cometer injusticia en una situación en que todos los bienes fueran suministrados al hombre en cantidad ilimitada. Esto quiere decir que las reglas de la justicia, las cuales imponen límites precisos en la distribución y en el uso de los bienes, dependen de la condición particular en que el hombre se encuentra y deben su origen a la utilidad que tienen para la vida de la sociedad humana. Esto es tan verdadero que la obligación de la justicia no se verifica en relación con los seres mezclados con los hombres, pero incapaces de toda resistencia o reacción contra ellos. Tal es el caso de los animales, que Hume supone dotados de capacidades inferiores en grado, pero no en naturaleza, a las del hombre. Ahora bien, nadie siente, en relación con los animales, la obligación de la justicia; por tanto, esta obligación nace únicamente de la utilidad que la justicia encierra para la naturaleza humana. Esta obligación tampoco nacería si el hombre se bastase a sí mismo y pudiese vivir en completo aislamiento de los demás hombres. La necesidad de la justicia para mantener viva la sociedad humana, es el único fundamento de esta virtud. Y es también el fundamento del valor que reconocemos en las demás virtudes: humanitarismo, benevolencia, amistad, sociabilidad, fidelidad, sinceridad, etc. (*Ibid.*, III, 2). La utilidad social es, además, el fundamento de la máxima virtud política: la obediencia. En efecto, la obediencia mantiene a los gobiernos, y los gobiernos son indispensables a los hombres, que frecuentemente carecen de sagacidad suficiente para darse cuenta de los intereses que los unen a sus semejantes o de la fuerza espiritual necesaria para mantenerse fieles al interés general. Las reglas de la justicia se respetan menos entre las naciones que entre los hombres, ya que los hombres no pueden vivir sin sociedad, mientras que las naciones pueden existir sin estrechas relaciones entre sí (*Ibid.*, IV). Todas las virtudes radican así en la naturaleza del hombre, que no puede permanecer indiferente al bienestar de sus semejantes ni juzgar fácilmente por sí, sin ulterior consideración, que es un bien lo que promueve la felicidad de sus semejantes y un mal lo que tiende a procurar su miseria (*Ib.*, V, 2). No es verdad que el único móvil del hombre sea el egoísmo; el bienestar y la felicidad individual están estrechamente unidos al bienestar y felicidad colectiva. Hume quiere quitar a la moral el vestido de luto con que la han

revestido teólogos y filósofos, y quiere mostrarla "gentil, humana, benéfica, afable, más aún, en ciertos momentos, jocunda, alegre y contenta". La moral no habla de inútiles austeridades y rigores, de sufrimientos y humillaciones: su único fin es tener contentos a los hombres y hacerles felices en cada instante de su existencia. "La única molestia que impone es la de calcular justamente y preferir constantemente la mayor felicidad. Y si se acercan a ella pretendientes austeros, enemigos de la alegría y del placer, se ven rechazados como hipócritas o falsarios; o, si los acepta en su séquito, se los pone entre los menos favorecidos de sus seguidores" (*Ibid.*, IX, 2).

Estas palabras de Hume demuestran el espíritu, no sólo del filósofo moralista, sino del hombre: un espíritu abierto y humano que ve en las más rígidas exigencias de la moral, limitaciones benéficas para sí mismo y para los demás, a que el hombre puede someterse de buen grado.

## 473. LA RELIGIÓN

El análisis que Hume hizo de la religión, es decisivo para aquella corriente de *deísmo* que dominó la filosofía inglesa del siglo XVIII e inspiró el pensamiento religioso del iluminismo de todos los países. Al análisis de la religión consagró los *Diálogos sobre la religión natural,* publicados en 1779 después de su muerte, y la *Historia natural de la religión,* que aun aparecida en 1757 era posterior a los *Diálogos.* Ya en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (Sec. X) había afirmado que es necesario admitir el milagro sólo en el caso en que la falsedad del testimonio en su favor sea más milagrosa que el milagro atestiguado; y en un capítulo sobre la providencia (*Ibid.*, XI) había presentado las dificultades de toda consideración de carácter teológico. En un ensayo publicado después de su muerte (1777), *Sobre la inmortalidad del alma*, critica las razones metafísicas, morales y físicas aducidas en defensa de la inmortalidad, reduciendo la creencia en esta última a un mero objeto de fe.

En los *Diálogos sobre la religión natural,* que se desarrollan entre tres personajes, el escéptico Filón actúa de mediador entre Demeas, que defiende la más rígida ortodoxia, y Cleantes, que representa un punto de vista más moderado. La crítica de las pruebas de la existencia de Dios que se desarrolla en estos diálogos, preludia la que formula Kant en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura.* Hume opone a toda clase de pruebas un argumento que se relaciona con los principios fundamentales de su filosofía. Nada es demostrable a no ser que su concepto incluya una contradicción. Nada que sea distintamente concebible implica contradicción. Todo lo que nosotros concebimos como existente, podemos concebirlo también como inexistente. Por esto, no existe un ser cuya inexistencia suponga contradicción. Por consiguiente, no existe un ser cuya existencia esté demostrada." *(Diálogos,* II, página 432). Este principio, por el cual la existencia es siempre materia de hecho y, por tanto, nunca materia de demostración o de prueba, excluye inmediatamente la prueba ontológica, que pretende demostrar la existencia de Dios partiendo del concepto de Dios. Intenta librarse de esta dificultad el argumento cosmológico, aduciendo la consideración de la experiencia. Pero Hume niega que los fazos

causales entre los fenómenos puedan utilizarse para demostrar la existencia de una primera causa. Si se demuestra la causa de cada individuo de una serie que comprenda veinte individuos, es absurdo pedir, además, la causa de toda ía serie, implícita en las causas particulares (*Ibid.*, II, p. 433). Lo mismo vale para el mundo: si se presentan las causas particulares, es inútil y absurdo pedir la causa total de su conjunto; esta investigación conduciría a un proceso al infinito. Hume está dispuesto a conceder un mayor valor a la prueba fisicoteológica, la cual, considerando el universo como una máquina, pretende llegar hasta el autor de esta máquina. La prueba tropieza con un prejuicio que es inherente a la doctrina de Hume sobre la causalidad. El lazo causal se origina, según Hume, por el hábito que se forma observando la sucesión constante de dos hechos. Pero, ¿cómo habría podido formarse este hábito a propósito del mundo y de Dios, que son objetos individuales, singulares, sin semejanza específica o paralela? (*Ib.*, II, p. 398). Además, el argumento permite elevarse solamente a una causa proporcionada al efecto; y puesto que el efecto, esto es, el mundo, es imperfecto y finito, la causa debería ser, asimismo, imperfecta y finita. Pero, si la divinidad se considera imperfecta y finita, tampoco hay motivo para suponerla única. Si una ciudad puede ser construida por muchos hombres, ¿por qué el universo no podría haber sido creado por muchas deidades o demonios? (*Ib.*, II, p. 413). Tampoco esta clase de prueba puede dar otro resultado que admitir una causa del universo que tenga alguna lejana analogía con el hombre. Pero entonces la disputa entre teístas y ateístas se convierte en una cuestión puramente verbal. "El teísta admite que la inteligencia originaria es muy diferente de la razón humana; el ateísta cree que el principio originario del orden tiene alguna remota analogía con ella" (*Ib.*, II, p. 459). La diferencia entre los dos puntos de vista, que parecen tan opuestos, revela finalmente que consiste solamente en una cuestión de palabras. Todo esto demuestra que una justificación teorética de la religión es imposible.

Sin embargo, se puede hacer de la religión una *historia natural:* se pueden encontrar sus raíces en la naturaleza humana, aunque estas raíces no nacen de un instinto, de una impresión originaria, sino que dependen de principios secundarios (*Hist. nat. de las rel.*, introd.). Las ideas religiosas no nacen de la contemplación de la naturaleza, sino del interés por los acontecimientos de la vida y, por tanto, de las esperanzas y temores incesantes que agitan al hombre.

Suspendido entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, entre la abundancia y la privación, el hombre atribuye a causas secretas y desconocidas los bienes de que goza y los males que continuamente le amenazan. La variedad y diversidad de los sucesos le nace pensar en causas diversas y contrapuestas del mundo: en una multiplicidad de divinidades, unas veces benignas y otras vengadoras. El politeísmo es, por tanto, el origen de toda religión. El primer concepto de la divinidad no implica para nada el poder ilimitado y la infinitud de naturalezas de la misma divinidad.

A concebir la divinidad como infinita y, por tanto, absolutamente perfecta, son inducidos los hombres no por la reflexión filosófica, sino más bien por la necesidad de adularla para tenerla propicia (*Ib.*, 7). También el concepto filosófico de Dios como ser infinito y perfecto tiene, pues, su fundamento en un instinto natural del hombre. "A medida, dice Hume, que

el miedo y la ansiedad se hacen más apremiantes, los hombres inventan nuevas maneras de adulación; y aun el que ha superado a su antecesor en la acumulación de títulos de su divinidad, será ciertamente superado por su sucesor en el descubrimiento de nuevos y más pomposos epítetos de alabanza. De este modo los hombres siguen hasta el infinito, más allá del cual no se puede ir" (*Ib.*, 6, en *Ensayos*, II, p. 330). La reflexión filosófica afirma y aclara el monoteísmo nacido de esta manera, pero no impide las recaídas en el politeísmo ni elimina el riesgo que siempre entrañan estas recaídas: como demuestra la tendencia de todas las religiones a admitir seres intermediarios entre Dios y el hombre, seres que acaban convirtiéndose en objetos principales del culto y que conducen gradualmente a la idolatría que había sido desterrada de las plegarias ardientes y de los panegíricos de los mortales temerosos e indigentes (*Ib.*, 7, pág. 335). El teísmo que destierra la idolatría es, sin duda, superior a la misma idolatría; pero ofrece a su vez el peligro gravísimo de la intolerancia. Reconocido un único objeto de devoción, el culto de otras divinidades se considera como absurdo e impío y da pretexto a menudo para persecuciones y condenaciones. La intolerancia, en cambio, no cabe en el politeísmo. El final del ensayo nos ofrece la última convicción de Hume en materia de religión. "El todo es una adivinanza, un enigma, un misterio inexplicable; duda, incertidumbre, suspensión del juicio parecen los únicos resultados de nuestras más cuidadosas investigaciones sobre este tema. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tal el contagio irresistible de la opinión, que aun esta duda deliberada puede mantenerse con dificultad. No indaguemos más y, oponiendo una especie de superstición a otra, abandonémoslas todas a sus discusiones. Nosotros, mientras dura su furia y su disputa, refugiémonos felizmente en las tranquilas, aunque oscuras, regiones de la filosofía."

## 474. EL GUSTO ARTÍSTICO

El escepticismo de Hume respecto a las fuerzas de la razón, lo pone en situación de abolir o disminuir la distancia entre los productos de la razón y los del sentimiento y de reconocer a este último, y especialmente al arte, un nuevo valor. En efecto, puesto que la razón no es tan universal e infalible en sus juicios, como la filosofía ha creído frecuentemente, puesto que ella, en último análisis, depende del mismo sentimiento, aun dentro de su multiplicidad y variabilidad, las valoraciones del sentimiento no constituyen ya la antítesis de la pretendida universalidad de las valoraciones racionales, y unas y otras siguen el mismo destino.

. Ya en las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (III), Hume había eliminado la antítesis, establecida por Aristóteles en su *Poética* (vol. I, § 82), entre la poesía y la historia. La unidad de acción que se puede encontrar en la biografía o en la historia, difiere de la poesía épica, no por especie, sino por grado. En la poesía épica la conexión entre los acontecimientos es más estrecha y sensible, ya que en ella las imaginaciones y las pasiones tienen una parte mayor; y las imaginaciones y las pasiones suponen que la representación sea más particularizada y vivaz y ofrezca todos los detalles que pueden acentuar el colorido pasional de la narración.

Unicamente por este motivo la poesía épica y la dramática escogen, como objeto propio, acontecimientos más restringidos y determinados, dado que la longitud de la narración la haría necesariamente genérica y poco apta para suscitar interés y pasión. Pero prescindiendo de esta diferencia, la poesía y la historia tienen, al contrario de lo que sostenía Aristóteles, la misma forma de unidad y la diferencia entre una y otra no se puede señalar exactamente, y es, más bien, una cuestión de gusto que de razonamiento. De este modo, Hume llegaba a reconocer el mismo valor a la narración verídica de la historia que a la fantástica de la poesía.

El mismo supuesto anima el *Ensayo sobre el criterio del gusto.* Aquí considera legítimo invertir precisamente la relación que el racionalismo establece entre juicio y sentimiento. "Todo sentimiento es justo, porque el sentimiento no se refiere a nada que esté más allá de sí y es siempre real, supuesto que un hombre se dé cuenta de él. Pero no todas las determinaciones del entendimiento son justas, porque se refieren a algo que está más allá de ellas, esto es, a un hecho real; y no siempre se conforman con este criterio. Entre las mil diferentes opiniones que los hombres sostienen sobre el mismo tema, hay una, una sola, que es la justa y verdadera; la única dificultad está en fijarla y acertarla. Al contrario, los mil diversos sentimientos excitados por el mismo objeto son todos justos, porque ningún sentimiento representa lo que hay realmente en el objeto (*Ensayos*, I, p. 268). Ahora bien; la belleza es precisamente un sentimiento: existe solamente en el espíritu que la contempla, y todo espíritu percibe una belleza diferente. Pero esto no impide que haya un criterio del gusto, porque hay una especie de sentido común que restringe el valor de la expresión tradicional: "Sobre gustos no hay nada escrito." Pero este criterio no puede fijarse mediante razonamientos *a priori* o conclusiones abstractas del entendimiento. Si se quisiera fijar el tipo de belleza reduciendo sus diversas expresiones • a la verdad y exactitud geométrica, se llegaría solamente a producir la obra más insípida y desagradable. Se puede determinar el criterio del gusto sólo recurriendo a la experiencia y observación de los sentimientos comunes de la naturaleza humana, aunque no es seguro que en toda ocasión los sentimientos de los hombres estén conformes con ese criterio. El criterio del gusto debe, pues, buscarse en determinadas condiciones de la naturaleza humana. "En cada criatura hay un estado sano y un estado anormal; y el primero es el único que nos da un verdadero criterio del gusto y del sentimiento. Si en el estado sano del órgano hay una completa o considerable uniformidad de sentimiento entre los hombres, podemos derivar de ello una idea de la belleza perfecta; del mismo modo que la apariencia • de los objetos a la luz del día, al ojo de un hombre de buena salud, se considera como el verdadero y real color de los objetos, Hinque se admita que el color sea solamente una fantasmagoría de los sentidos" (*Ib.*, p. 272). La condición humana que hace posible la apreciación de la belleza, según Hume, es especialmente la *delicadeza* de la imaginación. Esta delicadeza es la que nos hace advertir inmediatamente en el objeto estético las cualidades más aptas para

producir el placer de la belleza. Otras condiciones son la práctica y la ausencia de prejuicios. De esta manera, Hume fija el criterio del gusto en condiciones puramente subjetivas, que pueden, con todo, determinarse con suficiente exactitud por el análisis de la experiencia.

### 475. LA POLITICA

Las ideas políticas de Hume son resultado de un análisis de la vida social verificado con él mismo criterio de las precedentes, esto es, queriendo encontrar en la naturaleza humana los fundamentos de la sociabilidad y de la vida política. En un ensayo titulado *El contrato originario*, examina las dos tesis opuestas del origen divino del gobierno y del contrato social, y afirma que ambas son verdades, aunque no en el sentido que pretenden. La teoría del derecho divino es verdadera en líneas generales, porque tpdo lo que sucede en el mundo entra en los planes de la providencia, pero ésta aprueba al mismo tiempo toda clase de autoridad, lo mismo la de un soberano legítimo que la de un usurpador, la de un magistrado que la de un pirata. La teoría del contrato social es también verdadera en cuanto afirma que el pueblo es el origen de todo poder y jurisdicción y que los hombres, voluntariamente y para obtener la paz y el orden, abandonan la libertad natural y aceptan leyes de sus iguales y compañeros. Pero esta doctrina no se verifica en todas partes ni completamente. Los gobiernos y los estados nacen las más de las veces de revoluciones, conquistas y usurpaciones. Y la autoridad de estos gobiernos no puede considerarse fundada en el consentimiento de los subditos.

Hume distingue dos clases de deberes humanos. Hay deberes a los cuales el hombre es impulsado por un instinto natural que obra en él independientemente de toda obligación y consideración de pública o privada utilidad. Tales son el amor a los hijos, la gratitud con los bienhechores y la piedad hacia los desgraciados. Hay deberes, en cambio, que proceden únicamente de un sentido de obligación que surgen de la necesidad de la sociedad humana, que sería imposible si se descuidaran. Tales son la justicia o respeto a la propiedad de los demás, la fidelidad u observancia de las promesas y, asimismo, la obediencia política o civil. Este último deber nace de la reflexión de que la sociedad no puede mantenerse sin la autoridad de los magistrados y que esta autoridad es nula si no va secundada por la obediencia de los ciudadanos. El deber de la obediencia civil no nace, pues, como sostiene la doctrina del contrato social, de la obligación de fidelidad al pacto originario, ya que esta última obligación tampoco tendría sentido sin la necesidad de mantener la sociedad civil. La única razón de la obediencia civil es que, sin ella, la sociedad no podría subsistir *(Ensayos,* 1, p. 456). Por consiguiente, Hume adopta una posición intermedia entre la doctrina de la resistencia a la tiranía proclamada por Locke y la de la resistencia pasiva afirmada por Berkeley. Hume, que es un "tory", rechaza las consecuencias que Locke había sacado de su doctrina del contrato social, y que le parecen incitar a la rebelión. Pero, por otro lado, cree que la doctrina de la obediencia no debe ser llevada al extremo y que es necesario insistir en las excepciones

que la misma comporta y defender los derechos de la verdad y de la libertad ofendida (*Ib.*, p. 462).

## BIBLIOGRAFÍA

§ 467. La primera edición completa de las obras filosóficas de Hume, fue publicada en Edimburgo en 1827. La mejor y más reciente es la de Green y Grose, *Works, 4* vols., Londres, 1874, 2. edic., 1882, y luego reimpresa varias veces. En el texto se cita la reimpresión del año 1912; *Treatise of Human Nature,* ed. Selby-Bigge, Oxford, 1896; *Enquiñes Concerning Human Understanding and the Principies of Moráis,* ed. Selby-Bigge, Oxford, 1902; *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith, Oxford, 1935; *Writings on Economics*, ed. E. Rotwein, Londres, 1955.

Sobre la vida de Hume: J. Y. T. Greig, D. *H.*, Londres, 1931; E. C. Mossner, *The Life of D. H.*, Edimburgo, 1954.

§' 468. A. Riehl, *Die philosophische Kritizismus*, I, 2.ª edic., Leipzig, 1908; J. Didier, *H.*, París, 1912; Hendel, *Studies in the philosophy of Hume*, Princeton, 1925; R. Metz, *D. H. Leben und philosophie*, Stuttgart, 1929; G. Della Volpe, *H. o il Genio dell'empirismo*, I, Florencia, 1939; Kemp Smith, *The philosophy of D. H.*, Londres, 1941; M. Dal Pra, *H.*, Milán, 1949; A. L. Leroy, D. *H.*, París, 1953; F. Zabeeh, *H. Precursor of ModernEmpiricism*, La Haya, 1960.

§ 470. De la doctrina de Hume sobre las matemáticas: Meyer, *H.S. und Berkeley Philosophie der Mathematik*, Halle, 1894; C. Maund, *H.'s theory of knowledge*, Londres, 1937.

§ 471. H. H. Price, *H. 's theory of the external world*, Oxford, 1940; D. G. C. Macnabb, *D. H., His Theory of Knowledge and Morality*, Londres, 1951.

§ 472. De las doctrinas morales: Ingemar Hedenius, *Studies in H.'s ethics*, Upsala, 1937; R. M. Kydd, *Reason and conduct in Hume's treatise*, Oxford, 1946.

§ 473. Sobre las doctrinas religiosa: A. E. Taylor, D. *H. and the miraculous*, Cambridge, 1927; A. Leroy, *La critique et la religión chez D. H.*, París, 1930.

§ 475. Sobre las doctrinas políticas: C. E. Vaugham, *Studies in the History of politicai philosophy*, I, Manchester, 1925, cap. VI; L. Bagolini, *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di D. H.*, Siena, 1947.

Bibl.: T. E. Jessop, *A Bibliography of D. H. and of Scottish Philosophy from Hutcheson to Lord Balfour*, Londres, 1938; Dal Pra, op. cit.

# CAPITULO XI

## LA ILUSTRACIÓN INGLESA

### 476. CARACTERES DE LA ILUSTRACION

Con Grocio, Descartes, Hobbes, Spinoza v Leibniz, la razón alcanzó, en el siglo XVII sus máximos triunfos. Pretendió extender su dominio a todos los aspectos de la realidad y prácticamente no reconoció límites a tal dominio y a sus posibilidades de desarrollo.

El siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, conserva intacta la confianza en la razón y se caracteriza por la decisión de servirse de ella libremente. "La Ilustración, ha escrito Kant (*Was ist Aufklarung*?, en *Obras*, ed. Cassirer, IV, p. 169), es la salida de los hombres de una menoridad debida a ellos mismos. Menoridad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin guía ajena. Esta menoridad es debida a ellos mismos si la causa de ella no es un defecto del entendimiento, sino la falta de decisión y de valor para servirse de él sin guía. *Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! , es el grito del iluminismo."

El ejercicio autónomo y despreocupado de la razón es ciertamente la bandera del iluminismo. Pero ¿de que razón? La razón cartesiana como fuerza única, infalible y omnipotente había sufrido, por obra de Locke, un nuevo contraste que la había reducido a los límites del hombre. En virtud de este ajustamiento, la razón no puede prescindir de la experiencia por ser la fuerza rectora y organizadora de la misma experiencia. Por lo cual no extiende sus poderes más allá de los límites de la experiencia: en consecuencia, fuera de estos límites no subsisten más que problemas insolubles o ficticios.

El iluminismo hace suya esta lección de modestia y polemiza contra el dogmatismo de la razón cartesiana. Una de las facetas de este pleito es la condena del "sistema" o del "espíritu de sistema", es decir, de las tentativas de la razón para proyectar planos generales del universo en los cuales los fenómenos observados sean luego adaptados a buenas o a malas. La filosofía de la naturaleza de Newton, como generalización conceptual de los datos de Ja observación y resistencia a proceder más allá de tal generalización, hacia "hipótesis" que valgan como explicación metafísica de las mismas, suelen considerarla los iluministas como el fruto más logrado de la razón y opuesta a los "sistemas" de la filosofía tradicional y del propio Descartes. En consecuencia, problemas como el de la esencia metafísica de la naturaleza y del espíritu, o como los discutidos por la teología tradicional, para el iluminismo, dejan de ser problemas filosóficos; sus soluciones se consideran,

tanto en un sentido como en otro, mutuamente equivalentes y destructivas en sus afirmaciones contradictorias; también son estimadas como puras supersticiones cuyo nacimiento y mantenimiento obedecen a fuerzas que no tienen ningún fundamento en la razón. Así, pues, el iluminismo se distingue, primero, por la autolimitación rigurosa de la razón dentro de los límites de la experiencia. Y en segundo lugar, por la posibilidad, reconocida a la razón de abordar todo aspecto o dominio que caiga dentro de estos límites.

Asimismo, en este segundo aspecto, el iluminismo se contrapone al cartesianismo que, por un lado, se había cerrado toda entrada en el dominio moral y político y, por otro, había tenido la pretensión de fundar racionalmente las mismas verdades religiosas. El iluminismo no acepta la renuncia cartesiana, sino que por el contrario, su primer acto es extender al terreno de la religión y de la política la investigación racional. El iluminismo considera confiada a esta investigación la defensa y realización de la tolerancia religiosa y de la libertad política: ideales que condicionan y exigen la revolución contra las instituciones feudales y los privilegios sociales y políticos. En este aspecto, la razón es para los iluministas la fuerza a la que se tiene que apelar para la transformación del mundo humano y encaminarlo hacia la felicidad y la libertad, liberándolo de la esclavitud y de los prejuicios. Pero, según los iluministas, la razón no es la única fuerza que habita en el mundo, ni tampoco es una fuerza absoluta, omnipotente o providencial. A la razón se opone la *tradición* que hace parecer verdaderos los errores y los prejuicios y que se vean como justos los privilegios y las injusticias, que tienen sus raices en un lejano pasado. De ahí que el iluminismo sea esencial y constitucionalmente *antitradicionalismo*: es la negativa a aceptar la autoridad de la tradición y a reconocerle ninguna clase de valor; es el propósito de llevar ante el tribunal de la razón a toda creencia o pretensión para que sea juzgada y rechazada si se demuestra contraria a la misma razón. La crítica de la tradición es, ante todo, una crítica de la revelación religiosa en la que se hace iniciar y justificar la tradición religiosa; los iluministas, a la religión revelada contraponen la *religión natural*, cuando no se vuelven hacia el ateísmo o el materialismo, que es la religión reducida (como dirá Kant) "a los límites de la razón". La actitud crítica con respecto a la tradición, al resolverse en la crítica de hechos, de testimonios y de documentos (a partir de los escritos bíblicos), dirigida a determinar su validez u origen genuino, logra, sobre todo por obra de los iluministas franceses, la fundación de la metodología historiográfica, tal como hoy se entiende y se aplica en las disciplinas históricas. Por otro lado, la obra iluminadora y transformadora de la razón no sería posible en un mundo impermeable a la misma e inmutable o rígido en sus estructuras. La obra de la razón en el mundo puede y debe promover el *progreso* de la razón en el mundo. El concepto de una historia en que sea posible el progreso, es decir, en que la. razón aun a través de luchas y contrastes, pueda afirmarse o predominar es uno de los resultados fundamentales de la filosofía iluminista.

Por consiguiente, esta filosofía se halla tan lejana del intelectualismo porque no tiene la menor pretensión de reducir a la razón la vida singular o asociada del hombre. Es más, esta filosofía, mientras se empeña en la obra de crítica y de reconstrucción racional de la realidad humana, se siente movida a reconocer el límite que esta obra encuentra en el propio espíritu

del hombre, esto es, en los *sentimientos y* en las *pasiones* que muchas veces apoyan o refuerzan la tradición o se oponen a la obra liberadora de la razón. El descubrimiento de la categoría del sentimiento y el análisis de las pasiones es otro de los resultados fundamentales del iluminismo.

### 477. LA ILUSTRACIÓN INGLESA: NEWTON, BOYLE

La Ilustración tuvo sin duda en Francia las manifestaciones que le facilitaron la máxima difusión en Europa. La *Enciclopedia* fue su órgano principal. Pero el origen de todas las doctrinas que el enciclopedismo francés acepto y difundió debe buscarse en la filosofía inglesa, desde Locke en adelante.

La doctrina física del iluminismo es sustancialmente la de Newton. Isaac Newton (1642-1727) formuló en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687) la exposición completa de un sistema puramente mecánico de todo el mundo celeste y terrestre. Esta exposición no es sintética y deductiva, sino analítica e inductiva. Newton se encuentra en el camino de Galileo, no en el de Descartes. No se propone partir de hipótesis generales sobre la naturaleza, para llegar al conocimiento particular de los hechos, considerados como confirmaciones o manifestaciones de las hipótesis mismas. Parte, en cambio, del conocimiento de los hechos particulares obtenidos por experiencia y procura llegar gradualmente a las primeras causas y a los últimos elementos de los mismos hechos. La misma teoría de la gravitación universal, que le permitió expresar con una única ley hechos tenidos hasta entonces como muy diversos (la caída de los cuerpos, los movimientos celestes, las mareas), no es para él un punto de llegada definitivo, ni el fundamento de una doctrina metafísica de la realidad, sino la sistematización matemática de ciertos datos de la experiencia. Newton descubrió la fórmula matemática que permite describir los fenómenos de la experiencia referentes a la gravedad, pero se abstuvo de aventurar ninguna hipótesis sobre la naturaleza de la misma gravedad por creerlo ajeno al objetivo de la física, que consiste en la *pura descripción* de los fenómenos. Su famosa afirmación *hypotheses non fingo* (contenida al final del tercer libro de los *Principios*), expresa la orientación que pretendía dar a la investigación física; orientación que en otro pasaje famoso de la *Óptica* (1704) contrapone él a la búsqueda de las cualidades ocultas de que hablaba la física aristotélica. "Estos principios, dice (aludiendo a la fuerza dé gravedad y otras), no los considero como *cualidades ocultas* que resulten de las formas específicas de las cosas sino como *leyes generales de la naturaleza* en conformidad con las cuales se forman las mismas cosas. Su verdad se manifiesta a nosotros a través de los fenómenos, aunque sus causas no hayan sido descubiertas. En efecto, estas cualidades son manifiestas y sólo sus causas son ocultas; mientras los aristotélicos dieron el nombre de cualidades ocultas no a cualidades manifiestas sino a las que ellos supusieron en los cuerpos como causas desconocidas de sus efectos manifiestos: como serían las causas de la gravedad y de la atracción magnética y eléctrica y de las fermentaciones, si supusiéramos que estas fuerzas o acciones nacen de cualidades que nos son desconocidas y no son susceptibles de ser

descubiertas y hechas manifiestas. Las cualidades ocultas pondrían un término al progreso de la filosofía natural" (*Opticks*, III, I, q. 31).

Con estas afirmaciones de Newton, la exigencia de una *descripción* de la naturaleza viene a ocupar el puesto de la *explicación* de la naturaleza de que se preocupaba. la física antigua y medieval. Los iluministas insistieron, como ya veremos, en esta contraposición. Sin embargo, el propio Newton no siempre se mantuvo fiel al espíritu de la misma. Al final de la *Óptica,* insistiendo sobre la "maravillosa uniformidad del sistema planetario" afirma que ésta debe ser "el efecto de una selección" como debe ser el efecto de una selección (se entiende: de Dios) la uniformidad de los cuerpos animales y su constitución, sensibilidad e instinto. Y como medio de la acción de Dios en las diversas partes del universo, Newton considera el *espacio* que sería "el infinito y uniforme *sensorio"* de Dios (*Ibid.*, III, q. 31): aceptando una doctrina que había sido ya expuesta por el neoplatónico More (§ 419). Con estas especulaciones, Newton continua por su cuenta aquel intento de racionalizar las creencias religiosas y de soldar la fe con la ciencia moderna, que había sido ya perseguido por los platónicos de Cambridge.

En esta misma línea se sitúa la obra de Robert Boyle (1627-91), autor de escritos teológicos *(Algunas consideraciones sobre el estilo de las sagradas escrituras,* 1661; *La excelencia de la teología,* 1673; *Algunas consideraciones sobre la reconciliabilidad de razón y religión*, 1675; *El virtuoso cristiano,* 1690) y de muchos escritos científicos, en especial de química, ciencia de la que se le considera con toda razón como uno de sus fundadores. En esta materia, su obra más conocida *es El químico escéptico* de 1661. El camino seguido por Boyle para armonizar la fe con la ciencia consiste en liberar a la fe del *entusiasmo*, es decir, del fanatismo, y a la ciencia del dogmatismo, reduciendo a ambas a los límites de una razón que se niegue a proponer verdades absolutas y se mantenga dispuesta a corregir sus propias conclusiones. Un cauto escepticismo es la actitud que Boyle defiende abiertamente ante la ciencia: escepticismo que tiene como contrapartida suya un radical experimentalismo, nacido del empeño de someter toda conclusión a la prueba del experimento. Refiriéndose a los experimentos que él mismo y otros habían hecho, Boyle niega que los cuerpos estén compuestos de los cuatro elementos de la física aristotélica o de los tres elementos de la física de Paracelso; asimismo, niega también que haya "elementos" en e! sentido tradicional del término, como cuerpos por su propia naturaleza indescomponibles, esto es, que haya que considerar indescomponibles independientemente de los resultados de todo posible experimento químico de descomposición. No niega que existan "elementos", sino que propone designar con este nombre sólo a aquellos que resisten a la descomposición obtenida por el fuego *(Sceptical Chymist*, I, prop. 3): concepto que desdogmatiza la noción de elemento y la hace correlativa a los instrumentos de análisis de que dispone la química. Por otro lado, la hipótesis atómica, aceptada por Boyle, permite considerar los mismos elementos, no como cuerpos absolutamente simples, sino como una masa o un racimo de átomos relativamente constante o resistente a la descomposición. En tal caso, las *cualidades* de los cuerpos no son atributos inmutables de sus sustancias, sino la resultante de una combinación de átomos cuya modificación experimental no se puede excluir. Por otra parte,

la misma teoría atómica era para Boyle simplemente una *hipótesis* razonable que puede guiar y orientar el experimento: no ya, como afirmaba Hobbes (con quien Boyle tuvo una polémica a este propósito), un conjunto de principios del que derivarían todos los fenómenos naturales.

La obra de Boyle tuvo una importancia grandísima para la filosofía de Locke, pues gracias a ella principalmente llegó éste a su noción de la ciencia y de los procedimientos científicos. De Boyle, Locke tomó también (como queda dicho) la distinción entre cualidades primarias y secundarias a la que tanta importancia se atribuyó en el curso posterior de la ciencia y de la filosofía gnoseológica.

## 478. LA POLÉMICA SOBRE EL DEÍSMO

Buena parte de la especulación filosófica del siglo XVIII en Inglaterra corresponde a la polémica sobre el respectivo valor de la religión natural y de la religión revelada. La religión natural es, como se ha visto, la que se funda únicamente en la razón o por la razón y por lo tanto se limita a enseñar sólo aquellas verdades que la razón puede demostrar o, por lo menos, comprender. Es la religión del *deísmo*: ésta se funda en un concepto de la divinidad accesible a las meras fuerzas de la razón y, por lo tanto, excluyente de toda connotación "misteriosa" e inconcebible o de cualquier manera innaccesible a la razón misma. Las doctrinas de muchos deístas o "librepensadores" (como también se les llamó o se llamaron) continúan el propósito de "racionalizar la teología" que los platónicos de Cambridge habían efectuado recurriendo al platonismo renacentista. Pero después de la obra de Locke, que constituye también la inserción del cartesianismo en esta tentativa, los librepensadores ingleses tratan de racionalizar la religión recurriendo a la nueva gnoseologia empirista, es decir, fundando la *certeza* de la religión en los procedimientos específicos que Locke había reconocido propios de la razón. Los resultados más importantes de esta tendencia son los análisis de Hume sobre la religión, análisis que ejercieron una influencia decisiva en el desarrollo de doctrinas análogas en Francia y en otras partes. Ya hemos dado cuenta de estos análisis (§ 473). Ahora aludiremos a las discusiones que los precedieron y los prepararon.

Juan Toland (1670-1722) dio con su obra *Cristianismo no misterioso* (1696) el texto fundamental del deísmo inglés. En las *Cartas a Serena* (la reina Sofía Carlota de Prusia, de la que fue huésped durante algún tiempo) Toland defiende una forma de materialismo que tuvo mucha fortuna entre los iluministas franceses. Se considera el movimiento como una propiedad esencial de la materia. La impenetrabilidad, la extensión y la acción no son tres cosas distintas, sino tres modos distintos de considerar la única y misma materia. En cuanto posee en sí la capacidad de moverse, la materia puede explicar también la vida y el pensamiento, que por esto mismo no dependen de fuerzas distintas de la materia, sino que son funciones de ella. El Pensamiento es precisamente la función del cerebro, así como el sabor es la función de la lengua. Estas ideas las harán suyas los pensadores franceses, aun los no rigurosamente materialistas, como D Alembert y Diderot.

El *Cristianismo no misterioso* revela ya en su título el intento del autor. Como Newton, Toland declara: "Yo elimino todas las hipótesis de mi filosofía" (p. 15). Unicamente la razón debe ser el fundamento de la certidumbre. Y por razón entiende la definida por Locke, que procede mostrando el acuerdo o el desacuerdo entre ks ideas. Este criterio excluye que puedan ¡entrar a formar parte del conocimiento humano ideas misteriosas o incomprensibles, "¿Puede creerse verdaderamente en posesión de un conocimiento, pregunta (p. 128), quien, teniendo la seguridad infalible de que algo que se llama *blictri* existe en la naturaleza, no conozca de hecho qué es este *blictri*? " Todo lo que entra en el ámbito del conocimiento debe ser inteligible y claro. E inteligibles y claras son, según Toland, las verdades del cristianismo, las cuales son misterios en el sentido de ser proposiciones conocidas por nosotros solamente gracias a la revelación. Pero la revelación no nos dice nada que sea inconcebible o contradictorio; y podemos y debemos pedir la prueba de todas las afirmaciones históricas contenidas en las Sagradas Escrituras. Toland está convencido de que las verdades del cristianismo pueden sufrir sin daño el más riguroso examen de la razón. Con todo no extendió su análisis a lo que el cristianismo, en sus varias confesiones, tiene como verdaderos y propios misterios, como son la Trinidad y la Encarnación; pero afirma que, en lo que se refiere a Dios, "nada comprendemos mejor que sus atributos" (p. 86).

Tiene carácter geométrico la especulación teológica de Samuel Clarke (1675-1729), autor de *Una demostración del ser y de los atributos de Dios* (1705), dirigida polémicamente contra Hobbes y Spinoza. Valiéndose del mismo método geométrico que Hobbes y Spinoza habían empleado para llegar a conclusiones opuestas al cristianismo, Clarke quiere, en cambio, llegar a una confirmación del mismo cristianismo. Quiere construir un edificio teológico apoyado en las bases de las verdades intuitivas, cimentadas juntamente con demostraciones rigurosas, y que sea esencialmente independiente de toda revelación externa. La demostración de la existencia de Dios se toma de la prueba cosmológica, o sea, de la imposibilidad de admitir una cadena infinita de seres que dependan uno del otro. En el principio de esta cadena habrá un ser eterno cuya no existencia supondría contradicción. Clarke deduce también los atributos de Dios y defiende su libertad, definida por él como poder de moverse y determinarse por sí. En este mismo sentido el hombre es libre: y Ciarke contrapone su tesis de la libertad divina a la tesis spinoziana de la necesidad. La vida moral se rige también por leyes que son eternas y necesarias. Negar los deberes morales sería tanto como negar las verdades matemáticas (*Works*, II, página 609). El código moral es el código natural del hombre. ¿Dónde está entonces la utilidad de la revelación? En hacer más claro y evidente para el hombre el código natural de la moral. Hay fundados motivos para creer que Dios no deja siempre al hombre privado de una ayuda tan necesaria; pero, por otra parte, esto no quiere decir que Dios está obligado a hacer a todos una revelación. Clarke concluye su obra afirmando que solamente el cristianismo puede tener la pretensión de ser una revelación divina, porque sólo él contiene una enseñanza moral que concuerda con todas las exigencias de la recta razón.

Esta identidad entre el cristianismo y la religión natural la hace resaltar por otro camino Mateo Tindal (1656-1733) en una obra titulada *El cristianismo tan viejo como la creación* (1730). Dios es infinitamente prudente, bueno, justo e inmutable. La naturaleza humana creada por El es, pues, igualmente inmutable; y los principios racionales que ella lleva escritos en sí, no tienen necesidad de correcciones o modificaciones. La revelación por tanto, es superflua, ya que, en realidad, Dios se revela a la razón del hombre desvie el momento de la creación. La religión natural y la revelada sólo difieren entre sí por el modo de su comunicación: "Una es la revelación interna y la otra es la revelación externa de la voluntad de un Ser que es en todos los tiempos igualmente bueno y prudente" (*Ib.*,p. 2). El Evangelio ha sido, por tanto, "una nueva publicación de la ley de la naturaleza". Y la razón permanece, en todo caso, como la única guía del hombre. "La misma tentativa de destruir la razón con la razón, es la demostración de que los hombres no pueden confiarse sino a la razón" (*Ibid.*, p. 158). El único principio de la vida es, por tanto, la obediencia a la ley natural y racional; y no hay ninguna diferencia entre religión y moralidad sino en el sentido de que la moralidad consiste en proceder según la razón de las cosas considerada en sí misma, y la religión en proceder según la misma razón de las cosas, considerada como ley de Dios. Desde este punto de vista se entiende que Tindal, como Toland, pretende excluir de la religión todo elemento misterioso e incomprensible.

En el mismo orden de consideraciones se mueve otro campeón del deísmo, Antonio Collins (1676-1729), discípulo favorito de Locke. *Su Discurso sobre el librepensamiento,* publicado en 1713, suscitó una reacción polémica por parte de Jonatán Swift, quien la expuso a su manera en una obra titulada *El discurso sobre el librepensamiento de Collins reducido a pobres palabras.* El gran irónico no podía simpatizar con la pretensión de los librepensadores de abandonar al hombre a la razón como única guía. "La masa del género humano, decía (*Works,* edic. 1819, II, p. 197), es tan apta para pensar como para volar." Todos los hombres están locos: por esto el librepensamiento es un absurdo y se reduce a reconocer en todo hombre ignorante y estúpido la capacidad de resolver, sin ayuda, los más grandes problemas. Locos y necios son asimismo los librepensadores, y por esto sus conclusiones son despreciables. Se comprende que el discurso de Collins, reproducido por Swift con una especie de fidelidad literal, se refleje en un espejo que lo deforma y lo reduce a una caricatura. "Los sacerdotes me dicen, escribe Swift (*Ib.*, II, p. 195), que debo creer a la Biblia; pero el librepensamiento me dice lo contrario en muchos puntos. La Biblia dice que los hebreos fueron la nación predilecta de Dios; pero yo, que soy librepensador, digo que no puede ser, porque los hebreos vivieron en un rincón de la Tierra y el librepensamiento me dice claramente que los que viven en un rincón de la Tierra no pueden ser los favorecidos por Dios. Sólo el Nuevo Testamento afirma la verdad del cristianismo; pero el librepensamiento.lo niega porque el cristianismo fue comunicado solamente a unos pocos, y lo que es comunicado a unos pocos no puede ser verdadero; porque es como bisbiseo, y dice el proverbio que lo que se bisbisea es mentira."

Collins publicó en 1724 el *Discurso sobre los fundamentos y las razones de la religión cristiana,* en el que reconocía como único fundamento y razón del cristianismo el valor de las profecías. La prueba de la misión divina de

Cristo y de los Apóstoles consiste ùnicamente en el hecho de que su obra viene a realizar y cumplir las profecías contenidas en el Viejo Testamento. Pero las profecías, según Collins, no se realizan nunca literalmente; y por esto, la única manera de salvar el valor del cristianismo es la de interpretar alegóricamente las mismas profecías.

Se contrapone al optimismo sobre la naturaleza humana que domina en las obras de los librepensadores, el amargo diagnóstico que sobre su naturaleza formula José Butler (1692-1752), autor de dos libros: *Quince sermones sobre la naturaleza humana*, publicados en 1726, y la *Analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza,* publicada en 1736. Butler, como Pascal, es un convencido de la miseria y corrupción de la naturaleza humana. El hombre está continuamente bajo el peso del pecado y de la muerte, y a todo lo más que puede aspirar, es a una mitigación de la infelicidad y del dolor de su condición (*Serm.*, VI, en *Works,* II, p. 82). No obstante, el hombre está dotado de un instinto natural que le hace sentirse avergonzado de su miseria y estremecerse como un culpable en presencia de su creador. Este instinto es la *conciencia,* que es la misma "voz de Dios dentro de nosotros". Butler compara la naturaleza humana con una constitución civil, en la que la conciencia hace las veces de soberano (*Ib.*, III, en *Works,* II, p. 34). Pero la conciencia se distingue de todas las demás fuerzas naturales del hombre y revela su origen sobrenatural. "Sólo por esta facultad natural, el hombre es un agente moral, y es ley para sí mismo; pero esta facultad no es solamente un principio en su corazón, que tenga sobre él la misma influencia que los demás principios, sino que es, en especie y naturaleza, superior a todas las demás facultades y hace sentir, como tal, su autoridad" (*Ib.*, II, en *Works,* II, p. 27).

En su obra, la *Analogía*, Butler se propone establecer la identidad entre el Dios de la naturaleza y el Dios de la revelación. Todos los mandamientos de Dios son, al mismo tiempo, divinos y naturales. El gobierno civil es en sí mismo natural, y los castigos que impone forman parte del castigo natural del pecado. Por otra parte, el castigo en la vida futura puede ser considerado natural en el mismo sentido que lo son los castigos en esta vida. Pero después de haber admitido la identidad entre las leyes naturales y las leyes de Dios, Butler trata de establecer una distinción entre Dios y la naturaleza. Dios es él gobernador del mundo, y como tal distinto del mismo mundo. Y esta distinción se prueba por el aspecto moral del mundo. De este aspecto nosotros vemos sólo una pequeña parte. "El curso de las cosas, dice Butler (*Works,* I, p. 162), que cae bajo nuestra visión, está unido a algo que está más allá de él, en el pasado, en el presente y en el futuro. De manera que estamos situados en medio de un esquema, que no es fijo sino progresivo y, de todos modos, incomprensible; incomprensible de igual manera respecto a. lo que ha existido, à lo que ahora existe como respecto a lo que será." Lo que podemos decir de este esquema, valiéndonos del principio de que Dios es. el gobernador y regulador del mismo, es que deberá avanzar y progresar hacia un equilibrio moral cada vez mayor. Si aún ahora vemos que los hombres se rigen por una disciplina viciosa más que por una disciplina de virtud, debemos admitir que este estado no es definitivo, sino que puede encontrar en la otra vida, o en ésta, una corrección adecuada. En todo caso, la naturaleza no puede ser opuesta a la revelación: la una y la otra conducen

a la misma conclusión, la única que es necesario dejar bien sentada: el gobierno moral del mundo. Por este principio, que es propio del cristianismo, éste conserva su valor contra los ataques que se desencadenan contra él, y representa la única alternativa frente al ateísmo, cuyo principio es la negación del gobierno moral del universo. Como se ve, la especulación de Butler, como la de los librepensadores, se funda en la identidad entre la naturaleza y Dios por medio de la identidad de estos dos términos en la razón. Su rasgo característico es la fe en el progreso moral del mundo: una fe activa y operante que es, ante todo, un esfuerzo por la realización de este progreso.

## 479. SHAFTESBURY

El que ha dado la expresión más adecuada a los temas más populares y difundidos del iluminismo europeo y ha ilustrado y defendido los instrumentos de su lucha, es Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, nieto del primer conde de Shaftesbury (el amigo de Locke), nacido en Londres el 20 de febrero de 1671 y muerto en Nápoles el 15 de febrero de 1713. El primer escrito de Shaftesbury, que tomó parte en la vida política inglesa en las filas de los *Whigs*, y viajo mucho por Europa, fue la *Investigación sobre la virtud*, publicada abusivamente por Toland en 1699. A ésta le siguieron *Cartas sobre el entusiasmo* (1708); *Sensus communis* (1709); Los *moralistas* (1709); *Soliloquio o consejo a un autor* (1710). En 1711, Shaftesbury reunió estos cinco escritos, a los que añadió las *Reflexiones misceláneas sobre ¡os anteriores tratados,* dando al conjunto de la obra el título de *Características de hombres, maneras, opiniones, tiempos.* Los escritos de Shaftesbury, traducidos repetidas veces al francés y al alemán, contribuyeron en gran manera a la formación del espíritu iluminista.

El iluminismo, que en este punto fue heredero del libertinismo, se valió con frecuencia de la sátira, el ridículo, el sarcasmo y la ironía en su crítica de las creencias y de las instituciones tradicionales. Shaftesbury es, ante todo, un buen defensor de estos instrumentos polémicos y, al mismo tiempo, un estudioso eficaz de sus límites y de su alcance. Según Shaftesbury, estos instrumentos polémicos forman parte integrante de la razón, cuyo uso no se aprende en los tratados de los doctos o en los discursos de los oradores, sino únicamente en el libre ejercicio de la crítica y de la discusión. "La libertad de ironizar, dice, y de expresar dudas sobre todo con corrección de lenguaje, la posibilidad de examinar o de refutar cualquier argumento sin ofensa para el adversario, son los métodos que deben emplearse para hacer agradables las conversaciones filosóficas. Porque, a decir verdad, estas conversaciones resultan aburridas por lo estrecho de las leyes que las presiden y por la opresión de la pedantería y mojigatería de quienes las consideran como prerrogativas propias, arrogándose al derecho de reinar conio déspotas en tales provincias del saber" *(Sensus communis*, I, IV). Que las críticas y las discusiones filosóficas deban ser "agradables", esto es, interesantes para cualquier hombre, que la ironía sea el instrumento mejor para ello así como para mortificar la

arrogancia de los pedantes que creen tener el monopolio de la verdad, son dos exigencias que vinieron a ser constitutivas del espíritu iluminista en el siglo XVIII. Frente a la ironía, como su antítesis y cabeza de turco, se presenta el *entusiasmo*, es decir, el fanatismo, o sea, la creencia de estar directamente inspirados por la divinidad en todas las propias actitudes y poder hablar en nombre de la misma verdad y condenar inapelablemente todas las creencias opuestas. Shaftesbury atribuye las manifestaciones más desagradables de la superstición popular y de la intolerancia religiosa al entusiasmo que, a menudo, se convierte en *pánico* que tiende a difundirse por "contagio simpático". "Estoy convenciólo, dice Shaftesbury, de que el único método para conservar el buen sentido de los hombres y tener despierto el espíritu en el mundo, es dejarlo libre. Pero el espíritu nunca es libre donde esté suprimida la libre ironía: en efecto, contra las extravagancias airadas y contra los humores melancólicos no hay otro remedio mejor" *(A Letter Concerning Enthusiasm*, II).

Pero la eficacia negativa de la ironía con respecto al entusiasmo radica en el hecho de que la misma se sitúa, para combatirlo, en el mismo terreno del entusiasmo: esto es, en el terreno de las emociones. Puede decirse que la ironía es la emoción guiada o despertada por la razón, la emoción racional, que acompaña a la crítica libre y asegura su aceptación y difusión, lo mismo que el entusiasmo es la emoción convertida en instrumento de esclavitud intelectual, religiosa y política. La obra de Shaftesbury mueve al reconocimiento (que es una de las características fundamentales del iluminismo) de la función de las emociones en la vida singular y asociada de los hombres: reconocimiento que hace de la razón, no ya la sustancia única y total del mundo humano, sino una fuerza finita, pero no obstante eficaz, que da orden y disciplina a este mundo. En efecto, esta es la hipótesis de donde parte Shaftesbury en sus análisis morales. La coincidencia que estos análisis tienden a mostrar entre la virtud y el interés la presenta Shaftesbury como el resultado de las *selecciones racionales,* que el hombre puede y debe efectuar en la trama de las tendencias, emociones y pasiones que constituyen su vida. Entre estas tendencias, emociones y pasiones, algunas son nocivas al individuo y a la comunidad; otras nocivas a la comunidad, pero no al individuo; otras, en fin, provechosas para uno y otro. En elegir estas últimas como guías para la acción y rechazar las otras, consiste la virtud. La virtud no puede, pues, pertenecer a un ser que actúe sólo a base de los estímulos sensibles, sino que es prerrogativa exclusiva de quienes, como el hombre, pueden *reflexionar* sobre las propias emociones, objetivarlas en la conciencia y elegir entre ellas racionalmente, para reforzarlas o debilitarlas. La condición de esta elección es la posesión de la noción de un *interés común* a todos los hombres. Porque sólo esta noción permite establecer la armonía entre el interés privado y el interés común, que constituye el criterio de las elecciones racionales. "Las criaturas que están sujetas únicamente a estímulos procedentes de objetos sensibles, dice Shaftesbury, son buenas o malas según sus inclinaciones sensibles. Pero no es así en las criaturas capaces de forjarse conceptos racionales del bien moral. En éstas, si las inclinaciones de los sentidos, aunque puedan ser perversas, no llegan a predominar gracias a las otras inclinaciones

racionales de que se ha hablado, la índole permanece siendo buena en conjunto y la persona es estimada con todo derecho como virtuosa por parte de todos" (*Inquiry Concerning Virtue*, I, II, 4).

Este concepto de la moralidad lleva a Shaftesbury a afirmar la autonomía de la moral con respecto a la religión. "Una criatura, antes de tener una noción de Dios, clara y precisa, puede poseer una concepción o un sentido de lo justo y de lo injusto y diversos grados de vicios o virtudes" (*Ib.*, I, III, 3). Incluso el ateísmo no es obstáculo para la virtud: "El que no comparte plenamente una hipótesis teísta puede reconocer y apreciar las ventajas de la virtud y formarse en su alma una opinión elevada de la misma" (*Ib.*, I, III, 3). Por otro lado, la conducta inspirada únicamente en la esperanza de un premio o en el temor de un castigo futuro, carece de valor moral. "Hay tanta rectitud, piedad y santidad en una criatura así subyugada, dice Shaftesbury, como mansedumbre y docilidad en un tigre bien encadenado o espontaneidad y corrección en un mono sometido a la disciplina del látigo" (*Ib.*, I, III, 3). Aunque, en casos raros, pueda ser útil aquella creencia, la religión ha de fundarse más bien en el amor desinteresado a Dios y no en el cuidado por el propio bien particular. "Cuando se ama a Dios sólo como causa del bien privado, no se le ama sino como a un instrumento o medio de placer cualquiera por parte de una criatura viciosa" (*Ib.*, I, III, 3). Según Shaftesbury, la religión auténtica consiste en darse cuenta de la unidad y armonía del universo y en elevarse desde esta consideración a la perfección y benevolencia del Creador. Aun considerando un ser único, por ejemplo, el hombre u otro animal, inmediatamente se ve, por mucho que sea en sí mismo un sistema autónomo de partes, que no puede ser considerado igualmente autónomo con respecto a todo lo demás: es necesario observar que está íntimamente vinculado a su especie. Pero el sistema de su especie está vinculado al sistema animal; éste al mundo, nuestra tierra; y ésta, a su vez, a un cosmos más amplio, que es el universo. Así, todo está unido y armonizado de tal manera que orden, verdad, belleza, armonía y proporción son términos sinónimos que caracterizan igualmente bien a la conducta virtuosa del hombre y a la estructura general del universo. Shaftesbury rechaza como blasfemas las afirmaciones de un Dios que castiga o atemoriza o que necesita suspender las leyes establecidas por él para demostrar, con milagros, su poder. "Dios no podía testimoniarse a sí mismo o demostrar a los hombres su propia existencia de otra manera que revelándose a su razón, apelando a su juicio y sometiendo sus propias obras a su examen y fría deliberación. La contemplación del universo, sus leyes y su orden son las únicas bases sobre las que se puede fundar una fe sólida en la divinidad" (*Moralists*, II, 5).

Por su concepto del universo como "sistema general", o sea, como orden, armonía y racionalidad y por los acentos optimistas que adquiere su filosofía al ilustrar o defender este concepto, Shaftesbury ha sido considerado como el precursor del romanticismo. No hay duda alguna de que los románticos hayan encontrado en sus escritos algunas de sus inspiraciones. Pero sus temas filosóficos fundamentales constituyen la trama misma del pensamiento iluminista, que lo desarrolló, difundió y expresó de varias maneras, respetando no obstante su espíritu informador.

La misma ética de Kant debe a Shaftesbury muchos de sus temas. Además, el lenguaje fluido y brillante en que tales temas fueron expresados, constituyó un modelo ejemplar para el iluminismo y para sus exigencias de difusión.

### 480. HUTCHESON, MANDEVILLE

Los motivos fundamentales de la filosofía de Shaftesbury encuentran una sistematización escolástica en la obra de Francis Hutcheson (1694-1747) que, desde 1729, fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow. Hutcheson es autor de una *Investigación sobre ¡as ideas de belleza y virtud* (1725), de un *Tratado sobre las pasiones* (1728) y de un *Sistema de filosofía moral,* publicado postumo en 1755, que es su obra fundamental. Hutcheson acentúa el optimismo de Shaftesbury. "La felicidad, dice *(System,* I, p. 190), es muy superior a la miseria, aun en el mundo presente." Dios se revela por todas partes. Las "estupendas órbitas" de los cielos, la armonía de la Tierra y del sistema solar, la estructura de los animales, testifican la bondad del creador. Nuestros sufrimientos son únicamente avisos y exhortaciones del Padre universal, que no permite otro mal en el mundo más que el que requiere o lleva necesariamente consigo la constitución del universo (*Ib.*, I, p. 215). La filosofía moral de Hutcheson encuentra su centro en la elaboración del concepto de aquel *sentido moral* que ya Shaftesbury reconocía como fundamento de la vida moral y revelación en el hombre de la armonía universal. Hutcheson admite, más allá y antes que los sentidos que nos revelan el mundo externo y nos dan la materia del conocimiento, un cierto número de percepciones más sutiles que hacen que nos demos cuenta de los valores internos o espirituales del hombre. Hay el sentido de la belleza y de la armonía, que es la imaginación, el sentido de la simpatía, el sentido que nos procura placer en la acción, el sentido moral, el sentido de la conveniencia y de la dignidad, el sentido familiar, el sentido social y el sentido religioso. Cada uno de ellos es una determinación de la voluntad y tiende a la felicidad. La unidad de estos diversos sentidos está, por tanto, determinada exclusivamente por el fin común al cual han sido enderezados por su creador.

El sentido moral es considerado por Hutcheson como una facultad independiente, porque no puede resolverse en elementos más simples. No puede reducirse a la simpatía, porque aprobamos aun las virtudes de nuestros enemigos; tampoco en el placer que causa la acción virtuosa. porque es la raız y no el fruto de este placer; ni siquiera en la percepción de la utilidad, porque las malas acciones pueden también ser útiles. Además, no puede derivarse de la conformidad de una acción con el querer divino, porque los atributos morales de Dios deben ser conocidos antecedentemente al juicio que reconoce tal conformidad; tampoco por la conformidad con la verdad de las cosas, porque ésta sería una definición aparente (*Ib.*, I, cap. 4). El sentido moral percibe la virtud y el vicio, como los ojos perciben la luz y la oscuridad. La variedad en los juicios morales no se debe a dicho sentido, que es regular e inmutable, sino a los

juicios que formamos sobre las acciones. Su objeto es, en efecto, solamente el sentimiento interior; los juicios sobre las acciones de los demás pueden variar indefinidamente, en cuanto deben inferirse los motivos que las han sugerido.

Hutcheson identifica, sin embargo, el sentido moral con la tendencia al bien común. Por primera vez emplea la fórmula "la máxima felicidad del mayor número" para indicar la mejor acción posible (*Enquiry*, III, 8): fórmula que se volverá a encontrar en Beccaria y en Bentham. El sentido moral no es más que la aprobación de aquellos sentimientos, y, por tanto, de aquellas acciones que conducen al bien público. Puesto que Hutcheson no encuentra otros motivos que puedan justificar la aprobación de tales sentimientos y acciones, recurre al sentido moral, puesto directamente por Dios en el hombre. Más que juez supremo, Dios es de esta manera la garantía de la armoniosa inclusión del hombre en el sistema del mundo.

La contrapartida del optimismo de Shaftesbury y de Hutcheson es el pesimismo (pero igualmente contento y satisfecho de sí mismo) de Bernardo de Mandeville (1670-1733), autor de una *Fábula de las abejas* publicada en 1705. Esta obra consta de un breve poema, en el cual se narra que un colmenar era próspero, pero lleno de vicios; por ello se impuso una reforma de costumbres. A consecuencia de esta reforma se perdieron los vicios, mas al mismo tiempo se perdió la prosperidad. Al poema seguían largas notas; en sucesivas ediciones se fueron añadiendo un *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad*, una *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad* y algunos diálogos sobre la *Fábula* misma. La paradoja sobre la que gira todo el libro, está expresada en el subtítulo: *Vicios privados, beneficios públicos.* En la conclusión de la *Investigación sobre la naturaleza de la sociedad,* Mandeville afirma haber demostrado que "ni las cualidades sociales, ni los efectos benévolos, que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que es capaz de adquirir con la razón y la abnegación, son el fundamento de la sociedad; sino que lo que nosotros llamamos *mal* en este mundo, mal moral o natural, es el gran principio que nos hace criaturas sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los negocios y empleos sin excepción"; y, por consiguiente, si el mal cesase, la sociedad se encaminarían hacia su disolución. El motivo que más frecuentemente se convierte en sostén de esta tesis, es que la tendencia al lujo aumenta el consumo y, por tanto, incrementa el comercio, la industria y todas las actividades humanas. Por lujo entiende Mandeville todo lo que no es necesario para la existencia de un "salvaje desnudo". Y como la virtud consiste esencialmente en la renuncia al lujo, es directamente contraria al bienestar y al desarrollo de la sociedad civil.

Todos los argumentos de Mandeville se apoyan en el contraste entre el concepto rigorista de la virtud, como mortificación en lo naturalmente necesario, y la observación de que la sociedad humana está organizada esencialmente para servir a tales necesidades. El concepto rigorista de la virtud le lleva a negar que haya una verdadera y propia virtud en el mundo. Lo que nosotros llamamos virtud la mayor parte de las veces es un egoísmo enmascarado. Solamente las interesadas adulaciones de los legisladores, de los moralistas, de los filósofos, inducen a los hombres a

creer en sus propias virtudes y a convertirse en seres más dóciles y manejables. La doctrina de Mandeville es la antítesis simétrica de la de Shaftesbury. Para Shaftesbury la virtud corresponde a una armonía que se difunde por todas las obras de la naturaleza y puede conocer el entendimiento; para Mandeville, es solamente una moda que cambia tan rápidamente como el gusto en el vestir o en la arquitectura *(Fábula* p. *209).* Para Shaftesbury, la naturaleza es una armonía divina en la cual todas las cosas encuentran su sitio y su belleza; para Mandeville la naturaleza es una fuerza inescrutable, un secreto impenetrable que elude toda investigación, pero que se manifiesta preferentemente en los aspectos dolorosos, desagradables o desconcertantes de la vida. Frente al fácil optimismo de Shaftesbury contrasta ciertamente la decisión de Mandeville de abrir bien los ojos frente a los aspectos oscuros y desagradables de la existencia; pero esta decisión permanece inconcluyente, porque va acompañada de una especie de cínica satisfacción que impide sacar de ella las debidas consecuencias. Es necesario, no obstante, reconocer que la posición tomada por Mandeville es mucho más provechosa para valorar genuinamente el mundo humano. Mientras Shaftesbury rechaza desdeñosamente la teoría del origen salvaje del hombre por ser contraria al plan providencial *(Moralistas,* II, 4), Mandeville describe la lucha por la existencia a través de la cual, gradualmente, el hombre se eleva por encima de las bestias salvajes y forma la sociedad para la protección común. Y así, reconoce el origen de la religión en el fetichismo natural, por el que los niños creen que todas las cosas están animadas *(Fábula,* p. 409); y, en general, observa que muchas de las conquistas que se han atribuido al genio del hombre son, en realidad; resultado de los esfuerzos sumados y prolongados en el tiempo de muchas generaciones de hombres que inconscientemente han cooperado para alcanzarlas (*Ib.*, página 361).

### 481. HARTLEY, PR1ESTLEY, SM1TH

Entre el punto de vista de Shaftesbury y de Hutcheson, que funda la vida moral en una tendencia innata altruista (el llamado *sentido moral), y* el de Mandeville, que ve en todas las posiciones morales máscaras y camuflajes del egoísmo, esta la doctrina asociacionista de David Hártley (1705-1757), que representa una especie de mediación y condición. Hártley fue médico y se orientó hacia la investigación filosófica por las obras de Newton y Locke. En 1749 publicó en dos volúmenes su obra fundamental: *Observaciones sobre el hombre, su constitución, su deber v sus esperanzas.* Hártley es materialista; para él, el hombre es solamente un haz de "vibracioncitas" producidas por fuerzas exteriores a él. La ley que lo domina es la que impera en todo el mundo natural: la necesidad. Dios ha comunicado al mundo un cierto impulso, y este impulso se transmite a todas las cosas en virtud de leyes inmutables, y determina y produce todas las cosas con perfecta necesidad. No se sustraen a esta necesidad las manifestaciones propiamente humanas y espirituales; y la forma que la necesidad adopta en el interior del hombre, es ía ley de asociación. La asociación es para el hombre lo que la gravitación para los planetas: es la fuerza que determina la organización y el

desarrollo de toda vida espiritual del hombre. En efecto, las ideas procedentes de la sensación (Hartley reduce a sensación incluso la reflexión, que Locke había distinguido de ella), gradualmente se transforman por la asociación en productos más complejos. El placer y el dolor de la sensación son los hechos últimos e irreductibles; de ellos nacen los de la imaginación; y de unos y otros, combinados juntamente, surgen el placer y el dolor de la ambición. De la ulterior combinación de estos últimos con los primeros, nacen los demás efectos de la vida espiritual: la simpatía, la teopatía y el sentido moral. En el desarrollo de este proceso, el placer se aisla mejor y se purifica por el dolor: de manera que la misma tendencia al placer lleva al hombre al amor de Dios y a la vida moral que le garantizan el máximo placer posible, o sea, el placer depurado por el dolor. El amor de Dios (teopatía) es el punto más alto de este proceso; pero el sentido moral lo resume y comprende todo. Hartley reduce su doctrina a una fórmula matemática. Si $M$, dice (*Observations*, II, 72, escol.), representa el amor al mundo, $T$ el temor y $A$ el amor de Dios, nosotros podemos decir que $M \cdot T = T \cdot A$, esto es, $M = \frac{T^2}{A}$. En nuestros comienzos nosotros tememos a Dios mucho más de lo que lo amamos; y amamos al mundo mucho más de lo que tememos a Dios. En nuestro estado final, la relación se invierte, y el amor al mundo queda absorbido por el temor y éste a su vez por el amor de Dios. Por lo tanto, $M$ se acerca indefinidamente a cero; y $A$ debe, por esto, ser indefinidamente más grande que $T$. Hartley cree haber encerrado en esta simple fórmula matemática el secreto de la vida moral.

La misma extraña mezcla de materialismo y teología se encuentra en la obra de un discípulo de Hartley, José Priestley (1733-1804), autor de las *Disquisiciones sobre la materia y el espíritu* (1777). El tono de este escrito lo indica la esperanza expresa de que algún día sea posible observar el proceso mecánico a través del cual se engendran las sensaciones: "No es imposible, dice Priestley (*Disquisiciones,* p. 153), que en el curso del tiempo podamos ver cómo la sensación proviene de nuestros órganos." La psicología puede y debe convertirse en una parte de la fisiología, en una especie de física del sistema nervioso. Priestley se sitúa decididamente de este modo en el terreno del materialismo y del determinismo, que defiende polémicamente contra el platónico Ricardo Price (1723-1791), contra el cual van dirigidas sus *Libres discusiones sobre las doctrinas del materialismo* (1778). Esto, por otra parte, no le impidió admitir el origen divino del mundo y la inmortalidad del alma, como Hartley había hecho ya.

El supuesto optimismo de Shaftesbury renace en la obra de Adam Smith (1723-1790), sucesor de Hutcheson en la cátedra de filosofía moral de Glasgow y que ocupa un puesto eminente en la historia de la Economía Política por haber hecho en su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776) la primera exposición científica de esta disciplina. La *teoría de los sentimientos morales* (1759) tiende a explicar el funcionamiento de la vida moral del hombre con un principio simple de armonía y de finalidad. Un Ser grande, benévolo y omnisciente, se determina por sus propias perfecciones, a mantener en el universo y en todo tiempo "la mayor cantidad posible de felicidad" (*Theory*, VI, 2, 3). Este Ser ha puesto en el hombre una guía infalible que lo dirige al bien y a la

felicidad, y esta guía es la *simpatía.* La simpatía es el don de vernos a nosotros mismos como los demás nos ven: es la capacidad de convertirnos en *espectadores* imparciales de nosotros mismos y de aprobar o desaprobar nuestra conducta según sintamos que los demás simpatizan o no con ella. "Cuando examino mi conducta y quiero juzgarla, dice Smith (*Ib.*, III, 1), y procuro condenarla o aprobarla, es evidente que yo me divido en cierto modo en dos personas, y que el yo apreciador y juez tiene un objetivo diferente del otro yo, cuya conducta se aprecia y juzga. La primera de estas dos personas reunidas en mí mismo, es el *espectador*, cuyos sentimientos intento aprehender, poniéndome en su lugar y considerando desde él mi conducta; la segunda es el ser mismo que ha obrado, al que llamo yo y cuya conducta intento juzgar desde el punto de vista del espectador." Evidentemente, si la simpatía ha de servir de criterio efectivo para la valoración moral, es necesario presuponer el acuerdo entre el espectador que cada uno lleva en sí y los *demás* espectadores, o sea, las demás personas que juzgan nuestra conducta. Este acuerdo, en efecto, es presupuesto por Smith, el cual ve en la simpatía la manifestación de un orden y armonía providencial que Dios ha establecido entre los hombres. Con todo, Smith no niega que el acuerdo entre el espectador interno y los externos pueda faltar también en algunos casos, y que, por consiguiente, la conciencia interna del individuo, que es su tribunal interior, pueda estar en oposición con el juicio que sobre el formulen los demás. En este caso, el juicio de la conciencia queda oscurecido y desvirtuado por el juicio de los demás, y su testimonio interior duda en aprobarnos o absolvernos. Sin embargo, este testimonio puede permanecer firme y decidido, como puede también ser sacudido y confundido por el juicio ajeno. "En este último caso, dice Smith (*Ib.*, III, 2), la única consolación eficaz que le queda al hombre abatido y desgraciado es apelar al tribunal supremo del juez clarividente e incorruptible de los mundos." La apelación a este tribunal inaccesible envuelve la dificultad en que se halla la doctrina moral de Smith ante la hipótesis de un funcionamiento imperfecto del orden establecido por Dios entre el juicio moral del individuo y el de los espectadores. Pero, en realidad, a juicio de Smith, este imperfecto funcionamiento del orden preestablecido, sólo es una hipótesis abstracta, ya que él está profundamente convencido de la infalibilidad del orden preestablecido.

Esta convicción domina también su doctrina económica. La *Riqueza de las naciones* está fundada, en efecto, en el supuesto de un *orden natural*, de origen providencial, que garantiza en todos los casos la coincidencia del interés particular con el interés de la colectividad. Todos los análisis económicos de Smith tienden a demostrar que al individuo debe dejársele en libertad para perseguir su propio interés, porque los intereses particulares se coordinan y armonizan espontáneamente con los fines del bienestar colectivo. El esfuerzo natural de cada individuo para mejorar su propia situación es el único principio capaz de crear una sociedad rica y prospera. De este supuesto parte Smith para condenar toda interferencia política en la actividad económica de los ciudadanos, lo que confirma el principio de los *fisiócratas* franceses de la ilegitimidad de cualquier reglamentación estatal de la actividad económica. Mediante las doctrinas morales y económicas de Smith el principio de la armonía universal de Shaftesbury se aplicó y aclaró

en el campo de las relaciones morales y políticas del hombre. Fundadas en este principio, tales doctrinas revelan la insuficiencia de las mismas apenas se considera el otro aspecto de las cosas y se pone en duda la estabilidad y finalidad providencial del orden que las sociedades humanas presentan. Ya hemos visto que otros filósofos ingleses (Butler, Mandeville, Hume) han puesto en duda el principio mismo del orden providencial. Roberto Malthus había de poner mas tarde de manifiesto las más estridentes anomalías del orden económico.

## 482. LA ESCUELA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN

La plácida seguridad de un orden providencial que ya inspiraba a algunos de los pensadores examinados, domina en los análisis gnoseológicos y psicológicos de los filósofos de la escuela escocesa. El *sentido moral* de Hutcheson y la simpatía de Smith son manifestaciones del orden infalible que estos filósofos consideran como la naturaleza misma de la realidad. Era fácil, obedeciendo al mismo principio, admitir una manifestación de este orden en el dominio del conocimiento: tal es el *sentido común* de la escuela escocesa.

El fundador de la escuela escocesa es Tomás Reid (1710-1796), sucesor de Smith en la cátedra de filosofía moral de Glasgow. El primer escrito de Reid es el *Ensayo sobre la cantidad*, publicado en 1748 en las Actas de la Real Sociedad de Londres. Pero su obra principal es la *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764), a la que siguieron los *Ensayos sobre la fuerza intelectual del hombre* (1785), y los *Ensayos sobre las fuerzas activas del hombre* (1788) y otras obras menores. La filosofía de Reid se contrapone polémicamente al escepticismo de Hume y tiende a restablecer y garantizar los principios que Hume había negado: la existencia de la realidad externa y la ley de causalidad. Pero no los restablece y garantiza mediante un replanteamiento de los problemas correspondientes (como hará Kant), sino únicamente recurriendo al testimonio del sentido común, esto es, a las creencias tradicionales de la Humanidad. Reid hace derivar el escepticismo de Hume de Berkeley, Berkeley de Locke y Locke de Descartes. Las conclusiones que Hume expuso explícitamente, estaban ya implícitas en las doctrinas cartesianas sobre las ideas *(Enquiry,* I, 7). El error fatal de Descartes fue admitir que el único objeto de nuestro conocimiento es la idea. Reid niega este supuesto. El objeto de la percepción sensible es la cosa misma; por. esto, a la percepción está unida la convicción irresistible de la existencia actual de la cosa. La realidad del mundo exterior no se admite en virtud de un razonamiento, sino en virtud del acto inmediato de la percepción, y es una creencia primitiva del espíritu humano, establecida por el creador.

Esta doctrina de la percepción, aun con su carácter burdo y superficial, es la parte más notable de la filosofía de Reid. En todo lo demás, Reid se limita a contraponer a los análisis de Hume y de Berkeley el pretendido testimonio del sentido común. Berkeley había negado la existencia de un substrato material de las sensaciones, y también había negado que la creencia en este substrato estuviese implícita en las afirmaciones del hombre

común, Reid afirma dogmàticamente que los hombres así lo creen, y que esta creencia es un principio eterno del sentido común. Hume había afirmado que la sustancia, tanto material como espiritual, es solamente una ficción de la imaginación. Reid replica que Dios no podría inducirnos a creer en una ficción. Pero, ¿por qué se cree en Dios? Evidentemente, por el plan providencial que el universo manifiesta, según Reid. Hume había expuesto fas dificultades de ascender desde este plan hasta la existencia de Dios; Reid replica a su vez que la creencia de que un orden inteligible supone un creador, es uno de los primeros principios de nuestra naturaleza *(Intelectual powers*, VI, 6). Reid aplica este procedimiento simplista aun a la vida moral, considerando los principios éticos, como otras tantas manifestaciones de una "fuerza intelectual v activa", que es evidentemente el mismo sentido común aplicado a las cuestiones morales. La doctrina de Reid tuvo un continuador en Inglaterra en Guillermo Hamilton, y, fuera de Inglaterra, en pensadores franceses e italianos (vol. III).

Entre los seguidores de la escuela escocesa, el más notable es Dugald Stewart (1753-1828), autor de una obra titulada *Elementos de la filosofía del espíritu humano* (en tres volúmenes, 1792, 1814, 1827). La primera de las creencias fundamentales que son condición de todo razonamiento es, según Stewart, la de la creencia en la existencia del yo. Esta creencia se manifiesta en el acto de la percepción sensible; pero no se deriva de ella. En este acto aprehendemos a la vez la existencia de la sensación y nuestra propia existencia de seres sensibles. La creencia en la existencia del yo es originaria e irreductible y no admite más explicaciones. Junto a ella, Stewart pone las creencias en la realidad del mundo material y en la uniformidad de tas leyes de la naturaleza; y, además, pone la confianza en el testimonio de la memoria y en la identidad personal. Tales verdades las llama Stewart *leyes fundamentales de la creencia* o primeros elementos de la razón humana. Estas leyes no son principios en el sentido de ser puntos de partida de razonamientos inductivos que lleguen a otras verdades. Las verdades originarias no permiten deducir ninguna verdad ulterior. De proposiciones como "yo existo" o "el mundo material existe independientemente de mí", no se puede sacar ninguna nueva verdad, aunque el espíritu las combine una con otra. Tales verdades son únicamente las *condiciones* aecesarias de toda deducción y sirven, por tanto, como elementos esenciales de la razón misma. Deben ser, y son en realidad, reconocidas por todos los hombres, aun sin una enunciación formal o un acto reflejo de la conciencia.

Pertenece también a la escuela escocesa Tomás Brown (1778-1820). Pero Brown se dio cuenta de la debilidad de las posiciones de Reid y procuró defender las de Hume, aunque sin participar de su escepticismo. En su obra *Sobre la naturaleza y la tendencia de la doctrina de Hume* (1804), advierte que afirmar, como hace Reid, que se debe creer en una realidad externa, sin poder dar una prueba de ello, significa sustancialmente coincidir con la tesis de Hume de que tal creencia es injustificable. Además, son notables las aportaciones de Brown a la psicología de la asociación en su obra, publicada postumamente *Filosofía de las fuerzas activas y morales del hombre* (1828), aportaciones que fueron utilizadas por la psicología posterior, desde Stuart Mill y Spencer hasta Guillermo James.

**BIBLIOGRAFIA**

§ 476. Sobre el iluminismo en general Cassirer, *La fil. de la Ilustración,* traducción española, 1943; De Ruggiero, Storia *della FU,* vol. IV; *L'età dell'illuminismo, 2* volúmenes, Bari, 1939. (Esta obra se inspira todavía en una valoración negativa del iluminismo como "antihistoricismo"). P. Hazard, *La phyl. au XVIII siècle,* París, 1946; C. Frankel, *The Faith ofReason,* Nueva York, 1948; R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason,* Cambridge (Mass.), 1956.

§ 477. De Newton: *Opuscula mathematica, philosophica et philologica,* Lausana, 1744; *Opera,* 5 vols., Londres, 1779-85.

Sobre la biografía: L. T. More, /. *N., A Biography,* Nueva York, 1934.

L. Bloch, *La Philosophie de N.,* París, 1890; J. Snow, *Matter and Gravity in N. 's Philosophy,* Londres, 1927; P. Burett, *The Metaphysics of sir I. N.,* Londres, 1930; S. I. Vavilov, /. *N.,* Moscú-Leningrado, 1943, trad. italiana, Turín, 1954; G. Preti, N., Milán, 1950.

De Boyle: *Works,* d. Birch, 5 vols., Londres, 1744; 2.ª ed. 6 vols., Londres, 1772; trad. italiana del *Chimico scettico,* de M. Borella, Turín, 1962.

Sobre Boyle: L. T. More, *The Life and Works of the Hon. R. B.,* Nueva York, 1944. Para sus relaciones con Locke: C. A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo,* págs. 426-28; 438-45.

§ 478. Sobre la filosofía inglesa del sigio XVIII, es fundamental Leslie Stephen, *English Thougt in the eighteenth century,* 3.ª edic., 2 vols., Londres, 1902.

Sobre la estética: F. Mirabent, *La Estètica inglesa en el siglo XVIII,* Barcelona, 1927 (Edit. Cervantes).

Clarke: *Works,* 4 vols., in-folio, Londres, 1738-42.

Butler: *Works,* edic. Gladstone, 2 vols., Londres, 1896; 2.ª edic., 1910.

§ 479. De Shaftesbury, la única edición moderna de las *Characteristics* es la publicada bajo el cuidado de J. M. Robertson, Londres, 1900. Para los escritos de estética: B. Rand, *Second Characters, or the Language of Forms,* Cambridge, 1914; *Saggio sulla virtù e sul merito,* trad. ¡tal. Garin, Turín, 1945; *Saggi morali,* trad. ital., T. Casini, Bari, 1962.

Sobre Shaftesbury, además de la obra citada de Leslie Stephen: Garin, *L'illuminismo inglese. I moralisti,* Milán, 1941; L. Bandirli, *S.,* Bari, 1930; R. L. Bren, *The Third Earl of Shaftesbury. A Study in Eighteenth-Century Literary Theory,* Londres, 1951.

§ 480. Su Hutcheson: Scott, *H.,* Cambridge, 1900; G. De Crescenzo, *F. H. e il suo tempo,* Torino, 1968.

§ 481. Smith: *Collected works,* 5 vols., Edimburgo, 1811-12.

Limentani, *La morale della simpatia di A. Smith nella storia del pensiero inglese,* Genova, 1914; C. R. Fay, *A. S. and the Scotland of His Day,* Cambridge, 1956.

§ 482. Reid: *Works,* edic. D. Stewart, Edimburgo, 1804; edic. Hamilton, Edimburgo, 1846-63; trad. francesa de Jouffroy, París, 1828-35; M. F. Sciacca, *La fil. di T. Reid,* Nápoles, 1935.

Sobre la escuela escocesa: A. Seth Pringle-Pattison, *Scottish philosophy,* Londres, 1885, 2.ª edic., 1890; H. Laurie, *Scottish phil. in its national development,* Londres, 1902; F. Harrison, *The phil. of common Sense,* Londres, 1907.

## CAPITULO XII

# LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

### 483. TRADICIÓN E HISTORIA: BAYLE

Todos los temas del iluminismo francés están tomados del inglés. Todos, excepto uno: el de la historia. La Ilustración francesa se aplicó con fervor al estudio del problema de la historia en aguda contraposición al de la tradición, con lo que prestó un servicio tan importante como original al pensamiento filosófico del siglo XVIII. En este aspecto la primera gran figura del iluminismo francés es Pedro Bayle.

Pedro Bayle (1647-1706) nació de familia protestante y volvió al protestantismo después de una breve profesión juvenil de catolicismo. Profesor primeramente de la Academia protestante de Sedán y después de la de Rotterdam, desarrolló una intensa actividad publicista con cartas y opúsculos sobre diversos temas, defendiendo sobre todo la tolerancia y la libertad de pensamiento. Según Bayle, la tolerancia religiosa tiene su fundamento en la obligación individual de seguir únicamente el juicio de la propia conciencia, obligación que no puede ser contrastada ni impedida por la violencia, aunque se trate de una conciencia "errónea". Uno de los escritos más importantes de Bayle sobre esta materia (el *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C.: Contrainsles d'entrer*, 1686) comienza con la afirmación "Todo lo que contiene la obligación de cometer delitos es falso": afirmación que le lleva a ver en la intolerancia religiosa un delito contra la misma conciencia religiosa. Por otra parte, según Bayle, la multiplicidad de fes religiosas coexistentes en una misma comunidad sería una contribución fundamental al bienestar y a la vida moral de esta comunidad.

En 1682, publicaba los *Pensamientos varios sobre el cometa* que constituyen su primera toma de posición contra el valor de la tradición como criterio o garantía de verdad. La ocasión del escrito es la crítica de la creencia popular de que los cometas son presagios de desventuras. El motivo fundamental aducido para esta crítica es que la aceptación de una creencia por parte de la mayoría de los hombres o su transmisión de generación en generación no constituye la más mínima señal de su validez. Dice Bayle: "Es pura y simple ilusión pretender que una convicción transmitida de siglo en siglo y de generación en generación no pueda ser totalmente falsa" (*Pensées diverses sur la comete*, § 100). Pero el escrito de Bayle contiene también otras tesis que Bayle compartía con toda la corriente libertina (§ 418): la negación de los milagros, la negación de la identidad entre ateísmo e

inmoralidad, la posibilidad de una sociedad de ateos, el origen puramente convencional de muchos hábitos y costumbres sociales, etc.

La crítica de Bayle se hace aún más radical en el *Diccionario histórico y crítico* (1697), que es su obra fundamental. Ya el proyecto del mismo revela su característica principal: fue concebido como una "colección de los errores cometidos tanto por aquellos que han hecho los diccionarios, como por otros escritores, y que reprodujera con todo nombre de hombre o de ciudad, todos los errores concernientes a tal hombre o a tal ciudad" *(Carta a Naudé, 22* de mayo de 1692). Este propósito nos revela ya el carácter esencialmente crítico de la personalidad de Bayle. Para él, la razón es más apta para destruir y formular dudas que para edificar. De ella se puede decir lo que los teólogos dicen de la economía mosaica: que es apta solamente para dar a conocer al hombre sus tinieblas y su impotencia. Sin embargo, esta conclusión negativa no es la única enseñanza del diccionario. Hay una conclusión positiva que Bayle expresa diciendo: "No hay nada más insensato que razonar contra los hechos" (*Dicc., art. Maniqueos,* rem. D). La comprobación del hecho histórico es el término final de la investigación de Bayle. Por esto, tiende a llegar hasta las fuentes de todo testimonio, a cribarlos críticamente con respecto a los intentos explícitos o sobreentendidos de sus autores y, por lo mismo, a rechazar o aplazar toda afirmación que aparezca infundada o sospechosa. Con razón ha sido llamado Bayle el verdadero fundador de la *crítica histórica.* Un hecho es, para él, un problema a cuya solución deben encaminarse todos los posibles medios de comprobación y de crítica de que dispone el historiador. Compara los historiadores que suprimen los hechos a los vencedores sin honradez (*Ib.*, art. *Abdas*); condena a los libelistas que "cortan las piernas a los hechos históricos" *(Discurso sobre los libelos difamatorios,* en *Dicc.*, V, p. 661-62); y en una pagina del Diccionario (art. *Usson*, rem. F) resume así los deberes del historiador: "Todos aquellos que conocen los deberes del historiador están de acuerdo en que un historiador que quiera cumplir fielmente sus funciones debe despojarse del espíritu de lisonja y del espíritu de maledicencia y ponerse lo más posible en el estado de un estoico que no es agitado por ninguna pasión. Insensible a todo lo demás, debe estar atento solamente a los intereses de la verdad y debe sacrificar a ésta el resentimiento de una injuria, el recuerdo de un beneficio y el mismo amor a su patria. Debe olvidar que pertenece a un determinado país, que ha sido educado en una determinada sociedad, que debe su fortuna a éste o aquél y que éste y aquél son sus parientes o amigos. Un historiador, en cuanto tal, como Melquisedec, no tiene padre ni madre ni genealogía. Si se le pregunta: ¿de dónde eres? , es menester que responda: no soy francés ni alemán ni inglés ni español, etc., soy un habitante del mundo. No «stoy al servicio de! emperador ni al servicio del rey de Francia, sino al servicio de la verdad. Ella es mi única reina, y sólo a ella he prestado el juramento de obediencia... Todo lo que el historiador da al amor de la patria lo quita a los atributos de « historia, y se convierte en un mal historiador a medida que se muestra buen subdito."

Su actitud crítica ante la tradición afecta a todo el bagaje de la tradición filosófica; y pone al desnudo sin piedad todas las contradicciones que anidan en las soluciones diversas y opuestas que se han dado de los problemas

tradicionales. Sobre todo, los problemas del mal, de la providencia, de la libertad y de la gracia, los debate constantemente en el curso de los artículos del Diccionario, y la conclusión es siempre la misma: estos problemas son radicalmente insolubles. Frente a ellos "he aquí sin duda el buen partido y el verdadero camino para resolver las dudas: Dios lo ha dicho, Dios lo ha hecho, Dios lo ha permitido, por tanto es verdadero y justo, está sabiamente hecho y sabiamente permitido" (*Diccion.*, art. *Rufino*, rem. C). Es más moral reconocer la incapacidad de la razón y aceptar humildemente la palabra de Dios, que engañarse a sí mismo con pruebas ficticias y demostraciones inconcluyentes. Bayle cree que es una falta de honradez en el filósofo o teólogo ignorar o cerrar los ojos ante las contradicciones de su propia doctrina, al menos tanto como es falta de honradez en el historiador ignorar o alterar los hechos. Su Diccionario es el cementerio de todas las doctrinas tradicionales, criticadas despiadadamente; pero, al mismo tiempo, es la cuna del método histórico y la afirmación vigorosa del valor de la historia frente a la tradición.

Bayle no se planteó, con todo, el problema del *orden histórico.* Este problema, por el contrario, no tenía sentido para él, porque veía en la historia nada más que "una serie de delitos y desventuras del género humano" (*Ibid.*, art. *Maniqueos,* rem. D). Pero esto se convirtió en tema especulativo de los filósofos franceses que de alguna manera continuaron su obra, instituyendo y llevando adelante la investigación sobre el problema del orden histórico o sobre el orden problemático de la historia. Tales son Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Turgot.

## 484. MONTESQUIEU

Carlos de Sécondat, Barón de Montesquieu, nacido en Brède, junto a Burdeos, el 18 de enero de 1689 y muerto en París el 20 de febrero de 1755, es autor de las *Cartas persas* (1721), de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* (1734) y del *Espíritu de las leyes,* su obra fundamental (1748). En las *Cartas persas,* bajo la máscara de un joven persa, Usbek, Montesquieu hace la sátira de la civilización occidental de su tiempo, mostrando su incongruencia y superficialidad, y combatiendo, sobre todo, el absolutismo religioso y político. En la obra sobre la grandeza y decadencia de los romanos, Montesquieu reconoce las causas de la grandeza de los romanos en el amor a la libertad, al trabajo y a la patria, en el que eran educados desde la infancia; y las causas de su decadencia en el excesivo engrandecimiento del Estado, en las guerras lejanas, en la extensión del derecho de ciudadanía, en la corrupción debida a la introducción del lujo asiático y en la pérdida de la libertad bajo el Imperio. Pero la obra en que aborda el problema de la historia es el *Espíritu de las leyes.* Esta obra parte del supuesto de que tras la diversidad caprichosa de los sucesos, la historia tiene un orden que se manifiesta en leyes constantes. "Yo he puesto los principios, dice Montesquieu en el prólogo, y he visto que los casos particulares se plegan a ellos por sí mismos, que las historias de todas las naciones se derivan de ellos como consecuencias y que toda ley particular se liga a otra ley o depende de

otra más general." Montesquieu define la ley como "la relación necesaria que se deriva de la naturaleza de las cosas" y cree que todo ser tiene su ley y, por tanto, también la tiene el hombre. Pero las leyes a las cuales el hombre obedece en su historia, no son necesarias. "El hombre, como ser físico, está como los demás cuerpos, gobernado por leyes inmutables; como ser inteligente viola incesantemente las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo establece. Es menester que sea dirigido, pues es un ser limitado; está sujeto a la ignorancia y al error como todas las inteligencias finitas; el débil conocimiento que tiene puede incluso perderle; como criatura sensible está sujeto a mil pasiones. Tal ser puede olvidar en cualquier instante a su creador; Dios lo ha llamado a sí con las leyes de la religión. Tal ser puede en todo instante olvidarse de sí mismo; los filósofos le amonestan con las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, puede olvidar a los demás; los legisladores lo han encauzado a sus deberes con las leyes políticas y civiles" (I, 1). Desde este punto de vista es evidente que el orden de la historia no es nunca un *hecho,* ni un simple ideal superior y ajeno a los hechos históricos: es la ley de tales hechos, su normatividad, su deber ser, al cual pueden acercarse y conformarse más o menos. Cuando Montesquieu fija los *tipos* fundamentales de gobierno, la república, la monarquía y el despotismo, y reconoce el principio de la república en la *virtud,* entendida como virtud política, esto es, amor a la patria y a la igualdad; el principio de la monarquía en el *honor,* esto es, el prejuicio personal o de clase; y el principio del despotismo en el *temor,* advierte: "Tales son los principios de los tres gobiernos; esto no significa que en una cierta república se sea virtuoso, sino que se debe serlo; tampoco prueba que en una determinada monarquía se tenga en cuenta el honor y que en un estado despótico particular domine el temor; sino únicamente que importaría que así fuera, sin lo cual el gobierno será imperfecto" (III, 11). Este deber ser, que se repite incesantemente como exigencia intrínseca de todas las formas históricas de Estado, las reclama a su principio garantizando su conservación; pero puede también ser evidentemente descuidado y olvidado. La doctrina de Montesquieu trata de mostrar que todo tipo de gobierno se concreta y se articula en un conjunto de leyes específicas, que se refieren a los más diversos aspectos de la actividad humana y constituyen la estructura del mismo gobierno. Estas leyes se refieren a la educación, a la administración de justicia, al lujo, al matrimonio y, en fin, a toda la vida civil. Por otro lado, todo tipo de gobierno se corrompe cuando falta a su principio (VIII, 1); y una vez corrompido, las mejores leyes se convierten en malas, y se revuelven contra el mismo Estado (VIII, 11). Así, los acontecimientos de la historia, el crecimiento o la decadencia de las naciones, no son fruto del acaso o del capricho, sino que pueden ser conocidos por sus causas, que son las leyes o principios de la misma historia; y, por otro lado, no tienen ninguna necesidad fatal y conservan aquel carácter problemático en que se refleja la libertad de la conducta humana. Montesquieu fue uno de los primeros que hizo resaltar la influencia de las circunstancias físicas y, especialmente, del clima sobre el temperamento, las costumbres, las leyes y la vida política de los pueblos; pero dista mucho de creer que respecto a tales influencias el hombre no pueda ser más que puramente pasivo. Todo depende de su reacción a la influencia del clima.

"Cuanto más las causas físicas arrastran a los hombres al reposo, tanto más las causas morales los deben alejar de él" (XIV, 5). Cuando el clima inclina a los hombres a huir del trabajo de la tierra, la religión y las leyes deben empujarlos a él (XIV, 6). En oposición a los mismos agentes físicos viene a determinarse la normatividad y la libertad del orden histórico.

Esta norma y libertad de la historia inspira, por otro lado, el objetivo práctico que Montesquieu persigue en el *Espíritu de las leyes.* Se propone hacer resaltar y justificar históricamente las condiciones que garantizan la libertad" política del ciudadano. Tal libertad no es inherente por naturaleza a ningún tipo de gobierno, ni siquiera a la democracia; es propia solamente de los gobiernos *moderados,* esto es, de los gobiernos en que el poder encuentre límites que le impidan prevaricar. "Es menester que por la misma disposición de las cosas el poder contenga al poder" (XI, 4). A esta exigencia responde la división de los tres poderes, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, realizada en la constitución inglesa. La reunión de dos de estos poderes en las mismas manos, anula la libertad del ciudadano porque hace posible el abuso de los mismos poderes. Pero la libertad del ciudadano debe estar también garantizada por la naturaleza particular de las leyes, que le deben dar seguridad en el ejercicio de sus derechos (XII, 1). Para este objeto sirven, sobre todo, las leyes que regulen la práctica del poder judicial.

### 485. VOLTAIRE: VIDA Y ESCRITOS

Francisco María Arouet, llamado Voltaire, nació en París el 21 de noviembre de 1694. Fue educado en un colegio de Jesuitas y desde muy joven figuró en la vida aristocrática y cortesana de Francia. Una disputa con un noble, el caballero de Rohan, le llevó a la Bastilla. En los años 1727-29 vivió en Londres y asimiló la cultura inglesa de su tiempo. En sus *Cartas sobre los ingleses* o *Cartas filosóficas* (1734) registró diversos aspectos de aquella cultura, insistiendo especialmente sobre los temas propios de su actividad filosófica, histórica, literaria y política. Abogó, así, por la religiosidad puramente interior y ajena a ritos y ceremonias exteriores de los cuáqueros *(Cartas,* I-IV); puso de relieve la libertad política y económica del pueblo inglés (*Ibid.*, IX, X); analizó la literatura inglesa y tradujo poéticamente varios pasajes de la misma (*Ibid.*, XVIII-XXIII); y en medio de todo ello exaltó la filosofía inglesa en las personas de Bacon, Locke y Newton (*Ibid.*, XII-XVII). Comparando a Descartes con Newton, ensalzó los méritos matemáticos de Descartes, si bien reconociendo la superioridad doctrinal de Newton (*Ibid.*, XIV). Descartes "hizo una filosofía como se hace una Buena novela: todo parece verosímil y nada es verdad". El mismo año de 1734 Voltaire publico su *Tratado de metafísica,* manteniendo los temas filosóficos que ya había expuesto en las *Cartas sobre los ingleses.* Desde 1734 vivió en Cirey, junto a su amiga Madame de Châtelet. Fueron éstos los años más fecundos de su actividad de escritor. Voltaire publicó entonces numerosísimas obras literarias, filosóficas y físicas. En 1738 aparecieron los *Elementos de la filosofía de Newton,* y en 1740 la *Metafísica de Newton o paralelo entre las Opiniones de Newton y Leibniz.* En 1750 aceptó la hospitalidad de Federico de Prusia en el palacio de Sans

Souci, donde permaneció unos tres años. Al interrumpir sus relaciones de amistad con Federico y tras varias peregrinaciones, se estableció en Suiza, en el castillo de Ferney (1760), donde continuó su incansable actividad, que le convirtió en cabeza de la Ilustración europea, defensor de la tolerancia religiosa y de los derechos del hombre. A los 84 años volvió a París para dirigir la representación de su última tragedia, *Irene*, siendo acogido con honores triunfales. Murió el 23 de mayo de 1778.

Voltaire ha escrito poemas, tragedias, obras de historia, novelas, además de obras de filosofía y de física. Entre estas últimas, además de las citadas, son importantes el *Diccionario filosófico portátil* (1764), que en sucesivas ediciones se convirtió en una especie de enciclopedia en varios volúmenes; y *El filósofo ignorante* (1776), su último escrito filosófico. Muy notable por su concepto de la historia es el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1740), al que antepuso más tarde una *Filosofía de la historia* (1765), en la que procura caracterizar las costumbres y las creencias de los principales pueblos del mundo. Otros escritos menores de cierto relieve se citarán a continuación.

Shaftesbury había dicho que no hay mejor remedio que el buen humor contra la superstición y la intolerancia y Voltaire puso en práctica mejor que nadie este principio con los inagotables recursos de su espíritu genial: el humorismo, la ironía, la sátira, el sarcasmo, la burla franca o velada, los emplea de vez en cuando contra la metafísica escolástica y las creencias religiosas tradicionales. En la novela *Cándido o el optimismo,* Voltaire narra las increíbles peripecias y desgracias que ponen a prueba el optimismo de Cándido, quien encuentra siempre la manera de concluir con su maestro, el doctor Pangloss, que "todo es para bien de la mejor manera posible". En otra novela, *Micromega*, cuyo protagonista es un habitante de la estrella Sirio, se burla de la creencia de la vieja metafísica de que el hombre sea el centro y el fin del universo y, siguiendo las huellas de Swift en los *Viajes de Gulliver,* expone la relatividad de los poderes sensibles, relatividad que puede ser superada solamente por el cálculo matemático. En su *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1755), escrito el mismo año del seísmo que asoló la capital portuguesa, combate la máxima de que "todo está bien" considerándola como un insulto a los dolores de la vida, y contrapone a ella la esperanza en un porvenir mejor debido a la obra del hombre.

> *"A la naturaleza muda se la interroga en vano,*
> *Se necesita un Dios que bable al género humano.*
> *Su obra, sólo El podríala explicar,*
> *Reconsolar al débil y al sabio iluminar...*
> *Nuestra esperanza es* que algún día todo estará bien:
> *Mera ilusión es* que hoy todo esté bien."

### 486. VOLTAIRE. EL MUNDO, EL HOMBRE Y DIOS

Es muy usual decir que Voltaire pasó en el transcurso de su vida del optimismo al pesimismo y que, en este aspecto, sus últimos escritos marcan una orientación diversa de los primeros. En realidad, no es posible descubrir

oscilaciones dignas de relieve en la actitud de Voltaire sobre este punto. Siempre estuvo convencido de que los males del mundo son una realidad, no menos que el bien; de que es una realidad imposible de explicar con las luces de la razón humana, y de que Bayle tenía razón cuando afirmaba que el problema es insoluble y criticaba despiadadamente todas las posibles soluciones del mismo. Pero, por otro lado, también estuvo siempre convencido de que el hombre debe reconocer tal cual es su condición en el mundo, no ya para lamentarse y negar el mundo mismo, sino para alcanzar una serena aceptación de la realidad. En las *Anotaciones sobre los Pensamientos de Pascal* (1728), que es una obra de su juventud, no intenta refutar el diagnóstico de Pascal sobre la condición humana, sino únicamente sacar de él una enseñanza completamente diferente. En efecto, Pascal extraía de esta situación la negación del mundo y la exigencia de refugiarse en lo trascendente; Voltaire reconoce que tal condición es la única posible para el hombre y que, por lo tanto, debe aceptarla y sacar de ella todo el partido posible. "Si el hombre fuese perfecto, dice, sería Dios; y las pretendidas contrariedades que vosotros llamáis contradicciones son los ingredientes necesarios que entran en la composición del hombre, el cual es, como el resto de la naturaleza, lo que debe ser." Es inútil desesperarse porque el hombre conozca pocas cosas o nada; viene a ser como desesperarse por no tener cuatro pies y dos alas. Y las pasiones que Pascal condenaba, en primer lugar el amor propio, no son en el hombre simples aberraciones porque le mueven a actuar, pues el hombre está hecho para la acción. En cuanto a la tendencia del hombre a divertirse, Voltaire observa: "Nuestra condición es precisamente la de pensar en los objetos externos, con los que tenemos una relación necesaria. Es falso que se pueda disuadir a un hombre de pensar en la condición humana, ya que sea cual sea la cosa a que aplique su espíritu, lo aplica a algo que se relaciona con la condición humana. Pensar en sí mismo, haciendo abstracción de las cosas naturales, es no pensar en nada: y digo absolutamente en nada, entiéndase bien" (38). Pascal y Voltaire reconocen que el hombre, por su condición, está ligado al mundo; pero Pascal quiere que se libre y se aparte de él y Voltaire, en cambio, que lo reconozca y lo acepte. La diferencia está toda aquí; el pesimismo y el optimismo influyen poco en esto.

Voltaire toma los rasgos fundamentales de su concepción del mundo de los empiristas y deístas ingleses. Ciertamente, Dios existe como autor del mundo; y aunque tropiece esta opinión con muchas dificultades, las dificultades que se oponen a la opinión contraria son aún mayores. Voltaire repite a este propósito el argumento de Clarke, de Locke y de los deístas (que reproduce el viejo argumento cosmológico): "Existe algo, por tanto, existe algo eterno, porque nada se produce de la nada. Toda obra que nos muestra medios y un fin revela un artífice: por tanto, este universo compuesto de medios, cada uno de los cuales tiene su fin, revela un artífice potentísimo e inteligentísimo" *(Dict. phil.*, art. *Dios; Traite de Mét.*, *2).* Voltaire rechaza, pues, la opinión de que la materia se haya creado y organizado por sí misma. Pero, por otra parte, se abstiene de determinar en modo alguno los atributos de Dios, teniendo por ambiguo aun el concepto de perfección, que no puede ciertamente ser lo mismo para el hombre que para Dios. Y no quiere admitir ninguna intervención de Dios en el hombre y

el mundo humano. Dios es solamente el autor del orden del mundo físico. El bien y el mal no son preceptos divinos, sino atributos de lo que es útil o dañoso a la sociedad. La aceptación del criterio utilitarista de la vida moral permite a Voltaire afirmar resueltamente que ésta no interesa para nada a la divinidad. "Dios ha puesto los hombres y los animales sobre la Tierra, y ellos deben pensar en conducirse de la mejor manera posible." Peor para los corderos que se dejan devorar por el lobo. "Pero si un cordero fuera a decirle a un lobo: tú faltas al bien moral y Dios te castigará, el lobo respondería: yo satisfago mi bien físico y al parecer Dios no se preocupa mucho de que yo te coma o no" *(Traite de Mét.*, 9). Interesa a los hombres conducirse de manera que sea posible la vida en sociedad; esto no requiere el sacrificio de sus propias pasiones, que son tan indispensables como la sangre que corre por sus venas; y no se le puede quitar la sangre a un hombre, porque puede venirle una apoplejía (*Ibid.*, 8).

En lo que se refiere a la vida espiritual del hombre, Voltaire sostiene, con Locke, que comienza por las sensaciones y se desarrolla con su conservación y composición. Voltaire repite los argumentos que Locke aduce sobre la existencia de los objetos externos; y añade uno suyo: el hombre es esencialmente sociable, y no podría ser sociable si no hubiera una sociedad y, por consiguiente, otros hombres fuera de nosotros (*Ib.*, 4). Las actividades espirituales que se encuentran en el hombre no permiten afirmar la existencia de una sustancia inmaterial llamada *alma.* Nadie puede decir, en efecto, qué es el alma; y la disparidad de las opiniones a este respecto es muy significativa. Sabemos que es algo común al animal llamado *hombre* y al que llamamos *bestia.* ¿Puede ser este algo la misma materia? Se dice que es imposible que la materia piense. Pero Voltaire no admite esta imposibilidad. ' Si el pensamiento fuera un compuesto de la materia, yo reconocería que el pensamiento debería ser extenso y divisible. Pero, si el pensamiento es un atributo de Dios, dado a la materia, no veo que sea necesario que este atributo sea extenso y divisible. Veo, en efecto, que Dios ha comunicado a la materia otras propiedades que no tienen extensión ni divisibilidad: el movimiento, la gravitación, por ej., que actúa sin cuerpo intermediario y en razón directa de la masa y no de la superficie, además de hacerlo en razón inversa al cuadrado de las distancias, es una cualidad real demostrada, cuya causa es tan oculta como la del pensamiento" (*Ibid.*, 5). Por otra parte, es absurdo sostener que el hombre piense siempre; de ser así, sería absurdo admitir en el hombre una sustancia cuya esencia sea pensar; sería más verosímil admitir que Dios ha organizado los cuerpos para pensar, igual que para comer y digerir. Puesta en duda la realidad de una sustancia pensante, la inmortalidad del alma se convierte en pura materia de fe. La sensibilidad y el entendimiento del hombre no tienen nada de inmortal; ¿cómo llegar, pues, a demostrar su eternidad? Ciertamente, no hay demostraciones contra la espiritualidad e inmortalidad del alma; pero todas las verosimilitudes están en contra, y sería injusto e irracional pretender una demostración donde no son posibles más que conjeturas. Por otra parte, la mortalidad del alma no es contraria al bien de la sociedad, como probaron los antiguos hebreos, que consideraban el alma material y mortal (*Ibid.*, 6).

El hombre es libre; pero dentro de límites muy estrictos. "Nuestra libertad es débil y limitada, como todas nuestras facultades. Nosotros la

fortificamos acostumbrándonos a reflexionar, y este ejercicio la vigoriza un poco más. Pero a pesar de todos los esfuerzos que hagamos, no podremos nunca alcanzar que nuestra razón impere como soberana sobre todos nuestros deseos; habrá siempre en nuestra alma, como en nuestro cuerpo, movimientos involuntarios. Si fuéramos siempre libres, seríamos lo mismo que Dios es" (*Ibid.*, 5). En su última obra filosófica, *El filósofo ignorante* (1766), Voltaire insiste en la limitación de la libertad humana, que no consiste nunca en la ausencia de todo motivo o determinación. 'Sería extraño que toda la naturaleza, todos los astros, obedecieran leyes eternas, y que hubiera un pequeño animal, de cinco pies de alto, que a despecho de estas leyes pudiese obrar como le pluguiera sólo según su capricho. Esto sería obrar al acaso, y ya se sabe que el azar no es nada; es una palabra que hemos inventado para expresar el efecto conocido de toda causa desconocida." (*Phil. ign.*, 13).

### 487. VOLTAIRE: LA HISTORIA Y EL PROGRESO

A lo largo de su actividad historiográfica, Voltaire fue aclarando los conceptos en que se inspiraba. Quiere tratar la historia como filósofo, o sea, recogiendo mas allá del conjunto de los hechos un orden progresivo que revele su significado permanente. La primera exigencia es la de depurar los mismos hechos de todas las superestructuras fantásticas con que el fanatismo, el espíritu novelesco y la credulidad los ha revestido. "En todas las naciones, la historia se ha desfigurado con fábulas hasta el momento en que la filosofía llega a iluminar a los hombres; y cuando, al fin, la filosofía llega en medio de estas tinieblas, encuentra los espíritus tan obcecados por siglos de errores que a duras penas puede desengañarlos, pues encuentra ceremonias, hechos, monumentos, establecidos para sostener mentiras" (*Essai sur les moeurs*, cap. 197). La filosofía es el espíritu crítico que se opone a la tradición y separa lo verdadero de lo falso. Voltaire manifiesta en este punto con la misma fuerza la exigencia histórica y antitradicionalista afirmada por Bayle. Pero a esta primera exigencia se añade una segunda: la de escoger, entre los mismos hechos, los más importantes y significativos para delinear la "historia del espíritu humano". A este fin, importa escoger, entre la masa del material en bruto e informe, lo que es necesario para construir un edificio; es menester eliminar los detalles de las guerras, tan enojosas como nefastas, los pequeños tratados, que han sido solamente marrullerías inútiles, las aventuras particulares que ahogan los grandes acontecimientos, y *es* menester conservar únicamente los hechos que describen las costumbres y hacer surgir de este caos un cuadro general y bien articulado (*Ibid.*, fragmentos). Voltaire siguió este ideal sobre todo en el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, en el que pone ante todo de relieve precisamente el nacimiento y la muerte de las instituciones y creencias fundamentales de los pueblos. Pero en toda su obra historiográfica lo que le importa a Voltaire es hacer resaltar el renacimiento y progreso del espíritu humano, esto es, los intentos de la razón humana para librarse de prejuicios y erigirse en guía de la vida social del hombre. El progreso de la historia consiste exacta y solamente en el resultado cada vez

mejor de estos intentos; ya que la sustancia del espíritu humano permanece sin cambio e inmutable. "Resulta de este cuadro, dice Voltaire (*Ib*., cap. 197), que todo lo que concierne íntimamente a la naturaleza humana se asemeja de uno a otro cabo del universo; que todo lo que puede depender de la costumbre es diferente y se parece sólo por casualidad. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre los hábitos y sobre todos los usos, y difunde la variedad en el escenario del universo. La naturaleza difunde la unidad, establece por todas partes un pequeño número de principios invariables, de manera que el fondo es en todas partes el mismo, pero la cultura produce frutos diversos." El progreso no afecta verdaderamente al espíritu humano y a la razón, que es la esencia del mismo, sino más bien al dominio que la razón ejerce sobre las pasiones, en las que radican los prejuicios y errores. La historia se presenta así a Voltaire como *historia de la ilustración,* de la aclaración progresiva que el hombre hace de sí mismo, del progresivo descubrimiento de su principio racional; e implica una sucesión incesante de oscurecimientos y de renacimientos.

El concepto volteriano de la historia está íntimamente ligado al iluminismo, porque, en realidad, no es otra cosa que la historizacion de la Ilustración, su reconocerse en el pasado. Pero con esto no se ha querido anular la problematicidad de la historia; y el mismo Voltaire se considera a sí mismo un instrumento de esa fuerza libertadora de la razón, cuya historia pretende describir.

## 488. LA IDEA DE PROGRESO: TURGOT, CONDORCET

La obra de Montesquieu había esclarecido dos conceptos importantes: 1° la prese'ncia en la historia de un *orden,* debido a *Leyes*; *2°* el carácter no necesario de estas leyes que, si bien *condicionan* los acontecimientos históricos, sin embargo no los determinan en una sola dirección. Voltaire, Turgot y Condorcet formularon e ilustraron otros dos conceptos que, juntamente con los anteriores, dan el cuadro que los iluministas franceses se formaron de la historia, a saber: 3° el orden de la historia es progresivo aunque no necesariamente tal; 4° el progreso de la historia consiste en el predominio cada vez mayor de la razón como guía de las actividades humanas.

Roberto Turgot (1727-81) fue economista y, por breve tiempo, ministro reformador de Luis XVI. En el *Plan de los dos discursos sobre la historia universal* (1751), Turgot define la historia universal como "la consideración de los progresos sucesivos del género humano y el examen particular de Jas causas que a ello han contribuido" *(Plan de deux discours,* ed. Schelle, I, p. 276). Por lo tanto, la historia tiene que descubrir la acción recíproca de las causas generales y necesarias, de las causas particulares y de fas acciones libres de los grandes hombres, y la relación de todos estos elementos con la constitución misma del hombre. La historia universal es, pues, la consideración de los progresos sucesivos, interrumpidos por frecuentes decadencias, del género humano y el detalle de las causas o condiciones naturales y humanas que los han producido. Es una historia del "espíritu

humano", esencialmente de la razón humana, que se ha elevado por grados insensibles mediante el análisis y la combinación de las primeras ideas sensibles. Por lo tanto, Turgot afirma que el progreso consiste sobre todo en el desarrollo de las artes mecánicas, con las cuales el hombre controla la naturaleza, y en la liberación del despotismo: o sea, que el progreso consiste en la libertad del hombre con respecto a la naturaleza y a los demás hombres.

En esta misma libertad inspiró Turgot igualmente su obra de economista. En sus *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas* (1766), que es la mejor formulación de las ideas de los fisiocráticos, Turgot interpreta el mundo económico en los mismos términos que el mundo histórico: el mundo económico es un orden en el que actúan igualmente las causas naturales y las acciones libres de los hombres y que puede alcanzar su equilibrio y realizar sus progresos sólo si se le abandona al libre juego de sus causas y de sus fuerzas inmanentes, sin violarlo ni obligarlo con artificiosas supraestructuras. La libertad económica, esto es, el fin de las restricciones feudales en la economía era la enseñanza que brotaba de ésta vista en el orden económico.

Juan Caritat, Marqués de Condorcet (1743-94) es el autor del *Ensayo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794) en el cual se vuelven a formular sistemáticamente las ideas de Voltaire y de Turgot acerca de la historia. Condorcet, que escribe después de la victoria de la Revolución, es más optimista que sus predecesores respecto a las posibilidades de perfeccionamiento indefinido del espíritu humano. Según Turgot "el género humano permanece siempre lo mismo como el agua del mar en las tempestades" (*Plan*, cit., p. 277): lo. que cambia son las condiciones de su existencia en el mundo. Según Condorcet, el espíritu humano es capaz de perfeccionamiento indefinido. "Al perfeccionamiento de las facultades humanas, afirma él, no se le ha fijado término alguno y la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida: los progresos de esta perfectibilidad —desde siempre independientes de todo poder que quisiera detenerlos— no tienen otro término que la duración del planeta en el que la naturaleza nos ha colocado" (*Esquisse d'un tableau historique*, ed. 1829, p. 7-8). Sin duda, este progreso podrá ser más o menos rápido, pero nunca retrocederá, a menos que cambien las condiciones generales del globo terrestre por alguna conmoción radical. Condorcet está convencido de lo que él llama "la marcha del espíritu humano" que conducirá inevitablemente al hombre a la máxima felicidad posible y, después de haber trazado las etapas principales de esta marcha a partir de la época prehistórica de la humanidad, se detiene para determinar los progresos futuros. "El único fundamento de la creencia en las ciencias naturales, dice (*Ibid.*,p. 247), es la idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del universo, son necesarias y constantes. ¿Por qué razón este principio habría de ser menos verdadero para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las demás operaciones de la naturaleza? "Las esperanzas sobre la condición futura de la especie humana se reducen a tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en el mismo pueblo y, por último, el perfeccionamiento real del hombre. Estos progresos se realizarán con el

triunfo de la razón, que será reconocida como única señora de los hombres. Por esto Condorcet ve su condición en el desarrollo indefinido del conocimiento científico del cual saca en definitiva la inspiración de su ideal de progreso. La extensión y multiplicación de los hechos conocidos hará, al mismo tiempo, que sea más fácil clasificarlos, reducirlos a hechos más generales, someterlos a relaciones más amplias y presentarlos en expresiones más simples. "El, vigor, la extensión real de los cerebros, continuará siendo la misma, pero los instrumentos que se puedan aplicar se habrán multiplicado y perfeccionado; la lengua, que rija y determina las ideas, habrá adquirido una mayor precisión y generalidad" (*Ibid.*, p. 265). Condorcet no duda en incorporar a su optimismo la esperanza de Descartes de una prolongación indefinida de la vida orgánica del hombre (*Ibid.*, p. 285 y sigs.).

## 489. LA ENCICLOPEDIA

El instrumento máximo de difusión de las doctrinas iluministas fue la *Enciclopedia* o *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios.* Nació de la modesta idea del librero parisino Le Bretón que quería traducir al francés el *Diccionario universal de las artes y de las ciencias* del inglés Chambers, publicado en 1727. Diderot cambio el plan original, haciéndolo mucho más ambicioso, y, rodeado de numerosos colaboradores permaneció hasta el fin como director de la obra. El primer volumen apareció el 1.° de julio de 1751. Después del segundo volumen (1752) se paralizó la obra por la oposición que había suscitado en los medios religiosos, pero merced al apoyo de Madame de Pompadour pudo ser reemprendida y en 1753 salió el tercer volumen. Otros volúmenes, hasta el séptimo, siguieron publicándose regularmente. En 1757, la *Enciclopedia* sufrió una crisis, no solamente por las oposiciones externas, sino también por las discordias internas de sus compiladores, de los cuales, algunos de los más importantes, se retiraron de la empresa, como D Alembert. Desde 1758 Diderot la dirigió sin más ayuda, y en 1772 la terminó.

Conviene advertir que algunos de los más significados representantes de la filosofía iluminista no colaboraron en la *Enciclopedia* o figuran en ella con escasas e insignificantes aportaciones. Así Montesquieu no escribió más que un solo artículo, sobre el *gusto*, que difiere completamente de los temas de sus obras fundamentales. Solo contiene algún que otro artículo del famoso naturalista Buffon. Voltaire colaboró en los primeros volúmenes y luego dejó de hacerlo. Lo mismo hizo D'Alembert, como se ha visto. Pero el espíritu de estos hombres, así como el de Locke, Newton y los filósofos ingleses de aquel tiempo, domina igualmente la *Enciclopedia,* pues las doctrinas que ellos no exponían por su propia cuenta, inspiraban los artículos de la obra a través de la pluma de una multitud de colaboradores anónimos. Por otra parte, la *Enciclopedia* no consiste por completo en un toque de clarín contra la tradición, como comúnmente se cree; incluye también numerosos artículos que debían tranquilizar a las almas piadosas y constituir una coartada para sus

colaboradores. Tampoco faltan errores e incongruencias, incluso en relación con la cultura de su tiempo. Con todo, su eficacia fue inmensa y a ella se debe en gran parte una de las más vastas y radicales revoluciones de la cultura europea.

La *Enciclopedia,* está dominada por la figura de Diderot, a cuyo alrededor se formó, sobre todo a partir de 1753, un grupo de escritores del que formaban pane Rousseau, Grimm, el barón d'Holbach y Helvétius.

## 490. DIDEROT

Dionisio Diderot (6 octubre 1713 - 31 julio 1784) fue, como Voltaire, un espíritu universal. Filósofo, poeta, novelista, matemático, crítico de arte, compendia en su persona la corriente de renovación radical en todos los campos de la cultura y de la vida, propia de la Ilustración. Empezó traduciendo al francés la obra de Shaftesbury *Sobre el mérito y la virtud* (1745). Este mismo año empezó a trabajar para la *Enciclopedia,* lo que le ocupó durante veinte años. Pero al mismo tiempo continuó su obra filosófica. En 1754 aparecieron sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza.* Otros escritos filosóficos notables permanecieron inéditos, como las *Conversaciones entre D'Alembert y Diderot y El sueño de D'Alembert* (compuestos en 1769).

Las doctrinas de Diderot ilustran los temas fundamentales del iluminismo: en primer lugar, la fe en la razón y el ejercicio de la duda más radical. La razón es la única guía del hombre, a la que también pertenece el juicio sobre los datos de los sentidos y sobre los hechos. "Una sola demostración me impresiona más que cincuenta hechos" dice Diderot; y "cuando el testimonio de los sentidos contradice o no compensa la autoridad de la razón, no hay problema alguno de elección: con arreglo a una lógica correcta, hay que atenerse a la razón" *(Pensées philosophiques*, 50 y 52). Las dudas que la razón anticipa, incluso en materia de religión no pueden menos de ser beneficiosas y el escepticismo más radical es el único método a que puede atenerse la razón (*Ibid.*, 31). No obstante, Diderot insiste con igual energía sobre lo limitado de los poderes de la razón. "Cuando se compara la multitud infinita de los fenómenos de la naturaleza con los límites de nuestro entendimiento y la debilidad de nuestros órganos, ¿qué podemos esperar de la lentitud de nuestros trabajos, de sus largas y frecuentes interrupciones y de la escasez de genios creadores, sino fragmentos rotos y separados de la gran cadena que une todas las cosas? '' *(De l'interprétation de la nature*, 6). Hay que añadir que el hombre tampoco ha utilizado del mejor modo las modestas posibilidades a su alcance. Las ciencias abstractas han ocupado harto tiempo y con muy poco fruto a los mejores espíritus. Efectivamente, ni se ha estudiado todo lo que importaba saber ni ha habido elección ni método en los estudios; así las palabras se han multiplicado sin fin y el conocimiento de las cosas se ha quedado atrás. La filosofía debe dedicarse desde ahora al estudio de los hechos que son "su verdadera riqueza" (*Ibid.*, 20). Ante la exigencia de reconocer y estudiar los hechos de la experiencia, las mismas matemáticas resultan insuficientes. Diderot dice

que "la religión de los matemáticos es un mundo intelectual donde lo que se toma por verdad rigurosa pierde absolutamente esta ventaja cuando se aplica a nuestra tierra", y afirma que, en vez de corregir el cálculo geométrico con la experiencia, es más expedito atenerse inmediatamente a los resultados de esta última (*Ibid.*, 2). Profetiza que antes de cien años no habrá tres grandes geómetras en Europa. La moral, la literatura, la historia de la naturaleza y la física experimental habrán ocupado el sitio de las matemáticas (*Ibid.*, 4).

En el dominio de la naturaleza, Diderot no niega la posibilidad de formular hipótesis generales, sino que por el contrario, considera inevitable esta formulación. "El acto de la generalización es para las hipótesis del metafísico lo que las observaciones y las experiencias repetidas son para las conjeturas del físico. ¿Son justas las conjeturas? Cuantas más experiencias se hacen, tanto más se verifican las conjeturas. ¿Son verdaderas las hipótesis? Cuanto más se extienden sus consecuencias, más verdades abarcan y mayor evidencia y fuerza adquieren" (*Ibid.*, 50). La generalización a la que Diderot se inclina es una especie de spinozismo o; mejor aún, es el spinozismo interpretado por'Bayle: el mundo es un gran animal y Dios es el alma de este animal (*Ibid.*, 50). Sin embargo, a diferencia de Spinoza, Diderot cree que Dios, como alma del mundo, no es un entendimiento infinito sino una sensibilidad difusa, que tiene diversos grados y que puede permanecer bastante oscura. En el *Rêve de D'Alembert*, Diderot compara a Dios con una araña cuya tela es el mundo y mediante cuyos hilos percibe más o menos, según la lejanía, todo lo que está en contacto con dicha tela. Desde este punto de vista, hasta los elementos del universo han de considerarse como animados, es decir, provistos de una determinada sensibilidad, siquiera sea mínima; sensibilidad que les impulsa a hallar una combinación o coordinación, la más apropiada a su forma y a su equilibrio (*De l'interprétation de la nature*, 51). A base de esta doctrina, resulta bastante obvio admitir que los mismos organismos vivientes se desarrollen gradualmente y se transformen unos en otros: hipótesis cuya posibilidad admite Diderot adelantándose al evolucionismo biológico (*Ibid.*, 58). Pero se trata siempre de hipótesis cuyo carácter problemático acentúa el propio Diderot acusando a los materialistas (contra quienes escribió una *Réfutation d'Helvetius*, 1773) de transformarlas en doctrinas dogmáticas. Diderot prefiere que las hipótesis por él formuladas conserven el carácter de problemas o interrogantes. Si en el reino vegetal y animal el individuo nace, crece, dura, decae y muere, ¿por qué no ha de suceder lo mismo en especies enteras? ¿La materia viviente es siempre viviente? ¿La materia muerta está siempre realmente muerta? Y la materia viviente, ¿no muere efectivamente? La materia muerta, ¿no puede empezar a vivir? Diderot se plantea estas preguntas, pero no da ninguna respuesta. Son cuestiones que abren a la ciencia nuevas posibilidades y que, ante todo, demuestran cuán imposible le es a la misma ciencia aferrarse a un determinado esquema o sistema (*Ibid.*, 58). "Guardaos, dice Diderot en el *Sueño de D'Alembert*, del sofisma de lo efímero", esto es, del prejuicio de que el mundo deba necesariamente ser lo que es en este instante. Todo cambia, todo pasa, sólo el todo dura; el mundo nace y perece sin cesar, y se encuentra en cada instante en su principio y en su fin.

Por lo que se refiere al concepto de la divinidad, el pensamiento de Diderot ha oscilado entre el deísmo y el panteísmo. En sus *Pensées philosophiques*,

Diderot dice que la existencia de Dios se confirma mejor con la fisica experimental que con las meditaciones sublimes de Malebranche y Descartes. Gracias a los trabajos de Newton y de otros sabios, " el mundo no es ya un dios, sino una maquina que tiene sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus muelles y sus pesos" y que requiere por esto al artífice que la haya creado (*Pensées phil.*, 18). Pero la divinidad de Diderot es la del deísmo, no la de la religión tradicional. Dios actúa en la naturaleza, y sólo en la naturaleza el hombre puede buscar y alcanzar las reglas de su conducta. La naturaleza actúa sobre el hombre a través de sus instintos y sus pasiones. "El colmo de la locura —dice Diderot— es proponerse la ruina de las pasiones. No pasa de ser un hermoso sueño que un devoto se atormente furiosamente para no desear nada, para no amar nada, para no sentir nada, pues acabaría convirtiéndose en un verdadero monstruo, si lo consiguiera" (*Ibid.*, 5). El equilibrio moral consiste en la justa armonía entre las pasiones: si la esperanza fuese contrabalanceada por el temor, el puntillo de honra por. el amor a la vida, la tendencia al placer por el interés por la salud, no habría libertinos, temerarios ni bellacos (*Ibid.*, 4). Por esto, la ética de Diderot es sustancialmente un *retorno a la naturaleza.* En el *Suplemento al viaje de Bougainville* describe una isla fantástica en la que la vida humana queda abandonada a los instintos primitivos, independientemente de toda prescripción moral y religiosa; y muestra que tales instintos garantizan la libertad y la felicidad de los individuos y de la comunidad.

En su *Tratado sobre lo bello* Diderot (1772) delinea la génesis y el valor de la noción de lo bello. Por sus mismas necesidades, el hombre se ve precisado a formular las ideas de orden y simetría, de proporción y unidad; ideas que son, como todas las demás, puramente experimentales, que nacerían en el hombre aunque Dios no existiera y que preceden con mucha antelación a la de su existencia. De estas ideas nace la idea de lo bello. "Yo llamo bello, dice Diderot, todo lo que fuera de mí contiene en sí algo con que despertar en mi entendimiento la idea de relación; es bello, en relación conmigo, todo lo que despierta esta idea." La distinción entre "lo que contiene algo de que despertar" y "lo que despierta" la idea de relación, consiste en la distinción entre las formas que están en los objetos y la noción que yo tengo de ellas; ya que, añade Diderot, "mi entendimiento no pone nada en las cosas ni les quita nada". La indeterminación propia de las relaciones que constituyen lo bello, la facilidad de intuirlas y el placer que acompaña a su percepción, ha hecho suponer que lo bello sea más bien una cosa de sentimiento que de razón. Pero el juicio sobre lo bello, según Diderot, es un juicio intelectual, lo que aparece evidente cuando se trata de objetos no familiares. Según los objetos entre los que hay relación, puede haber una belleza moral, una belleza literaria, una belleza musical; o bien, una belleza natural, una belleza artificial. Lo bello real consiste en las relaciones entre los elementos que constituyen intrínsecamente un objeto, por ejemplo, una flor; lo bello relativo es lo que resulta de las relaciones de un objeto con otros objetos. Las relaciones que constituyen lo bello se distinguen, sin embargo, de las que son objeto de la pura actividad intelectual. Estas últimas son

ficticias y creadas únicamente por el entendimiento mismo; mientras las relaciones que constituyen la belleza son las reales, que el entendimiento llega a conocer solamente mediante la ayuda de los sentidos.

### 491. D'ALEMBERT

Junto a Diderot, la otra gran figura de la *Enciclopedia* es Juan Le Rond D'Alembert (16 de noviembre 1717-29 de octubre de 1783), autor del *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia y* de los artículos matemáticos. En 1743 publicó un *Tratado de dinámica y* en 1759 el *Ensayo sobre los elementos de filosofía* a requerimiento de Federico de Prusia. El *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* presenta, para justificar el plan de la obra, una clasificación de las actividades espirituales y de las disciplinas fundamentales. Después de afirmar, siguiendo las huellas de Locke, que todos nuestros conocimientos proceden de los sentidos y que el paso de las sensaciones a los objetos externos no es fruto de un razonamiento, sino de "una especie de instinto, más seguro que la misma razón", D'Alembert distingue con Bacon tres modos diversos de obrar sobre los objetos del pensamiento: la memoria, la razón y la imaginación. Así como la *memoria* es la conservación pasiva y mecánica de los acontecimientos, la *razón* consiste en el ejercicio de las reflexiones sobre los mismos y la *imaginación* en su imitación libre y creadora. A estas tres facultades corresponden las tres ramas fundamentales de la ciencia: la *historia*, que se funda en la memoria; la *filosofía,* que es el fruto de la razón, y las *bellas artes,* que nacen de la imaginación. Como Diderot, D'Alembert cree que la ciencia, en todas sus ramas, debe atenerse a la consideración de los hechos. "La física se limita únicamente a las observaciones y a los cálculos; la medicina al estudio del cuerpo humano, de sus enfermedades y de sus remedios; la historia natural a la descripción detallada de los vegetales, de los animales y de los minerales; la química a la composición y a la descomposición experimental de los cuerpos; en una palabra, todas las ciencias, encerradas en los hechos en la medida de lo posible y en las consecuencias que se puedan deducir de ellos, no conceden nada a la opinión a menos que sean forzadas a ello" *(Disc. prél.).*

D'Alembert admite también, siguiendo el ejemplo de la "filosofía prima" de Bacon, una metafísica positiva que analice los conceptos comunes de todas las ciencias y discuta la validez de los principios sobre los que se funda cada ciencia. Y así dice: "Puesto que tanto los seres espirituales como los materiales tienen propiedades generales en común, como la existencia, la posibilidad, la duración, justo es que esta rama de la filosofía, de la que todas las demás toman en parte sus principios, se denomine *ontología*, o sea, ciencia del ser o metafísica general" (*Ibid.*). A esta disciplina pertenece también la consideración de los principios de cada una de las ciencias por cuanto "no existe ciencia alguna que no tenga su metafísica, si por ello se entienden los principios generales sobre los que está construida una doctrina determinada y que son, por así decirlo, los gérmenes de todas las verdades particulares (*Eclaircissement,* § 16).

Sin embargo, es completamente ajeno a esta metafísica tratar de los problemas que se consideraban propios de la metafísica tradicional y que D'Alembert declara insolubles. La naturaleza del alma, la unión del alma y del cuerpo y la misma esencia de los cuerpos son cuestiones sobre las cuales, dice Diderot, la inteligencia suprema na tendido ante nuestra débil vista un velo que tratamos inútilmente de rasgar. "Es un triste destino para nuestra curiosidad y para nuestro amor propio; pero es el destino de la humanidad. Debemos, al menos, concluir de ello que los sistemas, o más bien los sueños de los filósofos sobre la mayor parte de las cuestiones metafísicas, no merecen ningún puesto en una obra destinada únicamente a contener los conocimientos reales adquiridos por el espíritu humano" (*Elem. de phil.*, 4). D'Alembert es deísta; pero para él, así como para Voltaire y Diderot, Dios es solamente el autor del orden del universo y, por tanto, revelado por las leyes inmutables de la naturaleza, si bien nada tiene que ver con el hombre y las relaciones humanas. Por consiguiente, la vida moral de la humanidad no depende para nada de la religión. "Lo que pertenece esencial y únicamente a la razón y es por esto uniforme en todos los pueblos, son los deberes a que estamos obligados para con nuestros semejantes... La moral es una consecuencia necesaria de la fundación de la sociedad, ya que tiene por objeto lo que debemos a los demás hombres... La religión no toma parte alguna en la primera formación de las sociedades humanas, y si bien está destinada a estrechar los lazos sociales, cabe decir que está principalmente hecha para el hombre considerado en sí mismo" (*Ibid.*, 5). Nosotros sabemos por los sentidos cuáles son nuestras relaciones con los demás hombres y nuestras necesidades recíprocas, y por medio de nuestras necesidades recíprocas llegamos a conocer lo que debemos a la sociedad y lo que ella nos debe. D'Alembert define la injusticia o mal moral como "lo que tiende a dañar a la sociedad, perturbando el bienestar físico de sus miembros" (*Ibid.*, 5).

## 492. CONDILLAC

La formulación más coherente y completa de la *gnoseologia* del iluminismo francés se encuentra en la obra de Condillac. Esteban Bonnot, que fue después abate de Condillac, nació en Grenoble el 30 de septiembre de 1714 y murió en un castillo cerca de Beaugency el 3 de agosto de 1780. Vivió primeramente en París, en relación con los filósofos iluministas, y allí publicó sus obras fundamentales. En 1746 apareció su *Ensayo sobre los orígenes de los conocimientos humanos,* "obra en la que se reduce a un solo principio todo lo que se refiere al entendimiento". En 1749, Condillac reemprendía en su *Tratado de los sistemas* el estudio de los principios metodológicos apuntados en la introducción del *Ensayo.* Su obra fundamental, el *Tratado de las sensaciones,* apareció en 1754; a éste siguió en 1755 un *Tratado de los animales*, fruto de una polémica con Buffon. Siguieron dos breves escritos: una *Disertación sobre la libertad* y un *Extracto razonado del Tratado de las sensaciones.*

En 1758 Condillac fue llamado a Parma como preceptor del infante Don Fernando y allí permaneció nueve años, hasta 1767. Esta misión le

permitió componer un *Curso de estudios* que comprende: la gramática, el arte de escribir, el arte de razonar, el arte de pensar, la historia antigua y la historia moderna. Al volver a Francia publicó este *Curso* (1775). A continuación escribió una obra de economía política *(El comercio y el gobierno considerados el uno respecto al otro,* 1776), una *Lógica* (1780) y un estudio sobre la *Lengua de los cálculos,* que fue publicado incompleto después de su muerte (1798).

Dos autores han inspirado sobre todo a Condillac: Locke y Newton. De Locke tomó el método analítico y las tesis fundamentales de su gnoseologia. De Newton tomó la exigencia de reducir a unidad el mundo espiritual del hombre, así como Newton había reducido a unidad, con la ley de la gravitación, el mundo de la naturaleza física. En la introducción al *Ensayo,* Condillac distingue dos clases de metafísica: "una, ambiciosa, quiere penetrar todos los misterios: la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más ocultas, he aquí lo que la lisonjea y se promete descubrir; otra, más modesta, proporciona sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano y, preocupándose poco de lo que debe pasarle por alto y ávida al mismo tiempo de lo que puede alcanzar, sabe contenerse dentro de los límites que le son propios' . Conforme a este principio, Condillac distingue en el *Tratado de los sistemas* tres clases de sistemas, según los principios que les sirven de fundamento. Hay sistemas que toman como principios máximas generales y abstractas; hay otros que toman como principios suposiciones o hipótesis para explicar aquello cuya razón no se podría dar de otro modo; y, por ultimo, hay sistemas que toman como principios solamente *hechos* bien comprobados. Condillac critica en su obra los sistemas de la primera y segunda clase, entre los cuales incluye, con otros más antiguos, los de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Por su parte, quiere atenerse a una metafísica que tenga por principio solamente "una experiencia constante cuyas consecuencias sean todas confirmadas por nuevas experiencias".

En el *Ensayo,* Condillac afirma (I, 1, 8) que el alma es distinta y diferente del cuerpo y que éste no es tal vez más que la causa ocasional de lo que parece producir en ella. Parte del principio de Locke de que todos los conocimientos proceden de la experiencia y mantiene la distinción lockiana entre sensación y reflexión. La finalidad que se propone es mostrar que todo el desarrollo de las facultades humanas se deriva de la experiencia sensible; y este objetivo permanece inmutable en el *Tratado de las sensaciones.* Pero en esta última obra persigue tal finalidad con el mayor rigor y se plantea el problema de hacer derivar de la sensación, que es una manera de ser del alma, el reconocimiento de la realidad externa e independiente de los objetos. Abandona la distinción entre sensación y reflexión y sólo reconoce en la sensación el principio determinante de todas las facultades humanas, porque siendo las sensaciones necesariamente agradables o desagradables, el hombre está interesado en gozar de las primeras y librarse de las otras *(Traite,* plan). Y aduce el ejemplo de la estatua, del que ya se habían servido Buffon y Diderot (por lo que Condillac fue, después, aunque erróneamente, acusado de plagio), es decir, un ser organizado interiormente como nosotros, pero con el exterior completamente de mármol, de manera que se puedan

estudiar en él los efectos debidos a la adquisición sucesiva de los diversos sentidos. Condillac comienza suponiendo que la estatua solamente tiene el sentido del olfato y que se le acerca una rosa. La estatua se creerá a sí misma el olor de la rosa, porque toda su conciencia estará ocupada por esta sensación, de la cual no tendrá modo de distinguirse. La concentración de la capacidad de sentir de la estatua en el olor de la rosa, será la *atención; y* la impresión que el olor de la rosá dejará en la estatua, será la *memoria.* Si el olor cambia, la estatua recordará todos los olores percibidos, y, por tanto, podrá compararlos, juzgarlos, discernirlos e imaginarlos; y adquirirá, así, aun dotada de un único sentido, todas las facultades fundamentales. Podrá formarse, además, ideas abstractas, como las de número y duración; y nacerán en ella deseos, pasiones, hábitos y todo lo demás. En otras palabras, ya en las sensaciones de un sentido único están encerradas todas las facultades del alma. La combinación del olfato con los demás sentidos proporcionará a la estatua la manera de enriquecer y ampliar la extensión de sus conocimientos, que permanecerán, empero, encerrados siempre en sí misma, ya que la estatua no tendrá idea de una realidad distinta de las sensaciones que percibe. ¿De dónde le vendrá esta idea?

Del sentido del *tacto.* Si se supone a la estatua privada de los demás sentidos, pero provista de tacto, tendrá el *sentimiento* de la acción recíproca de las partes de su cuerpo como también de sus movimientos. Condillac llama a este sentimiento *sentimiento fundamental.* En esta condición el yo de la estatua se identificará con el sentimiento fundamental y nacerá para la estatua misma ante su primera mutación. Pero la estatua no tendrá todavía ninguna idea de su cuerpo ni de los cuerpos externos. Pero si, moviendo por casualidad la mano, encuentra su cuerpo, su sensación inmediatamente se desdoblará: por un lado, sentirá y por otro, será sentida; la parte del cuerpo y la mano serán inmediatamente situadas una fuera de la otra. Y si toca un cuerpo externo, el yo que se siente modificado en la mano, no se siente modificado en el cuerpo: la estatua sentirá, pero no se sentirá a sí misma (II, 5, 5). Deberá, pues, distinguir entre su propio cuerpo, para el cual la sensación es *recurrente*, y los cuerpos externos, por los cuales la sensación no se reflejará en ella. "Cuantas más sensaciones distintas y coexistentes estén circunscritas al tacto en los límites en que el yo se responde a sí mismo, la estatua adquiere conocimiento de su cuerpo; cuantas más sensaciones distintas y coexistentes estén circunscritas al tacto en los límites en que el yo no se responde a sí mismo realmente, tiene la idea de un cuerpo diferente del suyo. En el primer caso, las sensaciones continúan siendo cualidades suyas propias; en el segundo caso se convierten en cualidades de un objeto completamente distinto" (II, 5, 6). La sensación del tacto se desdobla, así, en sentimiento e idea. "Es *sentimiento,* por la relación que tiene con el alma que modifica; es *idea* por la relación que tiene con algo exterior" *(Extrait raisonné,* IV). Es evidente, añade Condillac, que las ideas no nos hacen conocer lo que los seres son en sí mismos, sino que nos los pintan sólo a través de las relaciones que tienen con nosotros-, y esto demuestra cuán vanos son los esfuerzos de los filósofos que pretenden penetrar en la naturaleza de las cosas.

El aspecto más notable del análisis de Condillac es que la sensación no es por sí misma una modificación estática y pasiva, sino que está dotada de un

equilibrio interno y de un dinamismo de los cuales se derivan todos sus desarrollos sucesivos. "Si el hombre, dice (*Ib.*, introd.), no tuviera ningún interés en ocuparse de sus sensaciones, las impresiones que los objetos causan en él, pasarían como sombras sin dejar traza. Después de muchos años estaría como en el primer instante, sin haber adquirido ningún conocimiento y sin tener otra facultad que el sentimiento. Pero la naturaleza de sus sensaciones no le permite permanecer sumido en este letargo. Por ser necesariamente agradables o desagradables, le interesa buscar unas y librarse de las otras; y cuanto más vivo es el contraste de los placeres y de las penas, tanto más sirve de acicate para la actividad del alma. Por esto, la privación de un objeto, que juzgamos necesario para nuestra felicidad, nos ocasiona ese malestar, esa inquietud que llamamos *necesidad,* de la que se originan los *deseos.* Estas necesidades se repiten según las circunstancias, crean a menudo nuevas necesidades, y esto es lo que desarrolla nuestros conocimientos y nuestras facultades" (cf. *Traite,* I, 3, 1; I, 7, 3). Condillac atribuye el principio de la inquietud a Locke (cf. *Essays,* II, 21, 29 sigs.), y le reprocha haber hecho nacer la inquietud del deseo, cuando es precisamente lo contrario. Pero el espíritu de sus análisis, que reconocen en la necesidad el principio del desarrollo humano, debe atribuirse más bien a Hume que a Locke. Condillac es verdaderamente el Hume de la Ilustración francesa.

Sus últimas obras, la *Lógica* y la *Lengua de los cálculos,* muestran el intento de reconocer y formular en sus reglas fundamentales el método analítico que el mismo Condillac siguió en sus primeras obras. Este método consiste en una doble operación: la *descomposición*, por la cual se separan en un conjunto los elementos que lo constituyen, y la *recomposición,* por la cual se vuelve a encontrar el orden que encadena los elementos que han sido separados. "Si quiero conocer una máquina, dice Condillac *(Logique,* I, 3), la descompondré para estudiar separadamente cada pieza. Cuando tenga de ellas una idea exacta y pueda montarlas en el mismo orden en que estaban, podré concebir perfectamente esta máquina, porque la habré descompuesto y recompuesto. ' Pero este doble proceso tiene necesidad de un *lenguaje,* porque no se puede hacer el análisis sino mediante signos. "Las lenguas no son más que métodos analíticos más o menos perfectos, y si alcanzaran la máxima perfección, las ciencias perfectamente analíticas serian perfectamente conocidas por aquellos que hablasen bien su lenguaje" *(Langue des calculs,* I, 16). Mediante la elaboración de un lenguaje universal, "cada una de las ciencias podría reducirse a una primera verdad que, transformándose de proposición idéntica en proposición idéntica, nos ofrecería, en una serie de transformaciones, todos los descubrimientos conseguidos y todos los que quedan por conseguir" (*Ib.*, I, 12). Es el ideal de la ciencia universal como único lenguaje de las ciencias, que ya Leibniz había formulado y defendido.

## 493. LOS NATURALISTAS

Las polémicas naturalistas de la Ilustración francesa están dominadas por las doctrinas físicas y metodológicas de Newton. Tales doctrinas, acogidas primeramente con cierta desconfianza porque eran inconciliables con las de Descartes, sustituyeron rápidamente a las de este último. Fontenelle, que

con el *Elogio de Newton*, de 1727, fue el primero en dar a conocer en Francia las doctrinas de Newton, se pronunciaba no obstante en favor de Descartes en un escrito de 1752 *(Teoría de los torbellinos cartesianos)*, acusando a Newton de tener todavía fe, con la teoría de la atracción, en el principio de las cualidades ocultas. El primero que defendió la física de Newton fue Maupertuis en un discurso presentado a la Academia francesa en 1732 *Sobre las leyes de la atracción* y en escritos sucesivos. Voltaire hizo luego popular la física newtoniana, a la que dedicó un escrito de divulgación en 1738 *(Elementos de, la filosofía de Newton)*.

Pedro Luis Moreau de Maupertuis (1698-1759), que fue presidente de la Academia prusiana de Berlín, trazó en un *Ensayo de cosmología* (1750) una síntesis de las doctrinas de Newton y de Leibniz. Aun aceptando la física y la cosmología de Newton, añade una visión espiritualista y finalista del mundo. Puesto que sería absurdo explicar el nacimiento de la conciencia por la reunión de átomos faltos de toda cualidad psíquica, no queda más que atribuir a los mismos átomos materiales un cierto grado de conciencia que después, por medio de su combinación, se perfecciona y eleva. Estos átomos dotados de espiritualidad o de conciencia no son, con todo, las *mónadas* leibnizianas. La mónada de Leibniz es una sustancia espiritual; el átomo de Maupertuis es materia con adición de conciencia. Maupertius llega, sin embargo, a una concepción finalista porque reconoce como ley fundamental del universo la de la mínima cantidad de acción. Cada vez que se verifica un cambio en la naturaleza, para esta mutación es necesaria la mínima cantidad posible de fuerza. La naturaleza tiene, pues, un fin, que es precisamente el mínimo dispendio de su fuerza y en este fin se manifiesta la obra de su creador. Al lado de esta física de carácter metafísico, Maupertuis sostiene un nominalismo radical que deriva probablemente de los ingleses. Reduce toda realidad objetiva a la simple percepción sensible y ve en el predicado "hay" o "existe", que atribuimos a las cosas, sólo un simple *signo*, esto es, un *nombre* colectivo de percepciones sensibles repetidas. Así, la frase "existe un árbol", significa solamente que yo lo veo, lo he visto y podré volver a verlo; y no es, por tanto, más que el juicio abreviado de un complejo de percepciones (*Oeuvres*, edic. 1782, I, p. 178 sigs.). Sin embargo, Maupertuis distingue claramente la cosa así entendida, que es fenómeno o apariencia, de la "cosa en sí", esto es, del objeto real al que se refieren las perfecciones pero con el que éstas no tienen ninguna relación necesaria de semejanza *(Lettres,* IV). Por otra parte, este tema de la "cosa en sí" que estaba ya presente en Descartes que repite la misma expresión (*Princ. de fil.*,II, 3), constituye uno de los temas más comunes de la filosofía iluminista, de la que lo tomó el propio Kant. En el *Ensayo de filosofía moral* (1749) Maupertuis formula un cálculo del placer y del dolor como guía del hombre hacia la felicidad de la vida, y lo funda en la consideración de la intensidad y duración del dolor; intensidad y duración que pueden compensarse mutuamente, de manera que un placer más intenso y de menos duración tenga el mismo valor que otro menos intenso y de mayor duración. Este cálculo, empero, lleva a Maupertuis a una conclusión pesimista: la suma de los males tiende en la vida a superar la de los bienes.

Jorge Luis Le Clerc de Buffon (1707-1788) en su *Historia natural general y particular*, publicada desde 1749 a 1788, traza una nueva orientación en el estudio del mundo animal y vegetal. Expone la necesidad de abandonar las

viejas clasificaciones sistemáticas, organizadas jerárquicamente, para dejarse guiar por la experiencia en la investigación de la unidad que liga en la naturaleza a todos los seres vivos. Buffon cree que, en realidad, no existen géneros ni especies, sino solamente individuos y que, por tanto, el objetivo de la filosofía natural es determinar la *sene o* la *cadena* que reúne a los individuos que tienen mayor semejanza entre sí. Buffon es partidario de la fijeza de las especies vivientes, que han sido creadas una a una, a medida que el enfriamiento de la Tierra hacía posibles sus condiciones de vida *(Épocas de la naturaleza,* 1779). Con todo, sus ideas inspiraron a Diderot sus presentimientos sobre la génesis evolucionista de las especies vivientes.

Ideas análogas a las de Buffon fueron defendidas por Juan Bautista Robinet (1735-1820) en una obra *Sobre la naturaleza* (1761-1766), aunque admitió la posibilidad de que el orden serial de los seres vivientes np sea sencillo sino que establezca a sus lados ramificaciones principales, que a su vez se dividan en ramificaciones subordinadas.

El naturalista suizo Carlos Bonnet (1720-1793) aplicó la idea de la serie o de la cadena para determinar el desarrollo de las facultades psíquicas del hombre, con un procedimiento analítico que recuerda el de Condillac. Es notable sobre todo su *Ensayo de psicología o consideraciones sobre las operaciones del alma* (1755).

Rogerio José Boscovich (1711-1787), que fue profesor en Roma, Pavía, París y Milán, en una obra redactada en latín, *Philosophiae naturalis tbeoria* (1759), trató también de conciliar la física newtoniana con la hipótesis de Leibniz de los centros de fuerza. La materia está constituida por puntos discontinuos entre sí, cada uno de los cuales es un centro de fuerza, no en sí mismo, sino sólo respecto a los otros puntos que atrae o rechaza, de la misma manera que es atraído o repelido por los demás. El espacio es siempre discontinuo y limitado, porque en realidad hay siempre en él un determinado límite y un determinado número de puntos e intervalos. La infinitud del espacio es la simple posibilidad de poder seguir hasta el infinito el examen de los modos de ser propios de los puntos naturales; pero aun como simple posibilidad puede el espacio (como Newton había hecho) ser reconocido como eterno y necesario, ya que *ab aeterno* es necesariamente verdad que aquellos puntos pueden existir en todos sus modos infinitos. Lo notable de esta concepción consiste en que el mismo espacio no se considera como realidad en sí, ni como algo puramente ideal; sino que su objetividad se reduce a una simple posibilidad metodológica.

## 494. LOS MATERIALISTAS

Como se ha visto, ninguno de los grandes sabios o filósofos del iluminismo francés profesa el materialismo. El ideal que domina el iluminismo es el de una *descripción* del mundo natural que se atenga a los hechos y conceda lo menos posible a las hipótesis metafísicas. Los filósofos del iluminismo (Voltaire, Diderot, D'Alembert, Maupertuis) admiten generalmente la posibilidad de que la materia, cuya esencia nos es desconocida, haya recibido de Dios, entre otras cualidades, también la de

pensar; pero se niegan a admitir la dependencia metafísica de la actividad espiritual respecto a la materia.

La medicina del sigio XVIII venia acumulando un gran nùmero de observaciones y de hechos que mostraban, no obstante, esta dependencia real: es decir, mostraban que no sólo las sensaciones y las emociones", sino también la imaginación, la memoria y la inteligencia están condicionadas por ciertos órganos corporales y por el estado en que los mismos se encuentran y, en consecuencia, por su estructura anatómica, por la edad, por la salud, por la nutrición, etc. En estos hechos insiste el materialismo, que es la tesis según la cual en el hombre y fuera del hombre actúa una causalidad única, que es la de la materia: tesis esta que, en sus tres mayores defensores, La Mettrie, D'Holbach y Helvétius, se emplea como instrumento de liberación, no sólo contra las concepciones metafísicas y religiosas tradicionales, sino también, y más que nada, contra las concepciones morales y políticas. El materialismo dieciochesco no se presenta por esto (como el del siglo siguiente) como una concepción del mundo fundada en los grandes principios de la ciencia, sino más bien como un *naturalismo* que trata de devolver la guía de la conducta humana a la ley (o a la fuerza) que actúa en toda la naturaleza.

Con estos caracteres, el materialismo se presenta por primera vez en la obra de Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) que fue médico y de la medicina de su tiempo sacó precisamente los motivos de su especulación. En su primer escrito *Historia natural del alma* (1745) aún hacía ciertas concesiones a la metafísica tradicional, admitiendo como trámites de la causalidad corpórea las "formas sustanciales"; pero en su obra principal *El hombre máquina* (1748), la tesis materialista de la única causalidad corpórea se desarrolla en toda su coherencia. Además de muchos escritos de medicina, La Mettrie compuso durante su estancia en la Gorte de Federico II de Prusia otros escritos filosóficos, entre ellos: *El hombre planta* (1748); *Discurso sobre la felicidad,* (1748); *Los animales más que máquinas* (1750); *El sistema de Epicuro* (1750); *El arte de gozar* (1751); *Venus metafísica o ensayo sobre el origen del alma humana* (1751).

En la página 1 de *L'homme machine*, la tesis de la obra se presenta como una "hipótesis" fundada en la experiencia: "El hombre es una máquina y en todo el universo no hay más que una sola sustancia diversamente modificada. Esta no es una hipótesis elevada a fuerza de preguntas y de suposiciones, no es la obra del prejuicio ni tampoco la de la sola razón. Habría despreciado una guía que considero poco segura si mis sentidos, portadores de la bandera, por así decirlo, no me hubieran exhortado a seguirla, iluminándola. La experiencia me ha hablado en favor de la razón: así las he unido juntas" *(L'homme machine,* ed. Vartanian, p. 197). Aquella hipótesis no se contradice por la presencia, en el hombre, de las facultades superiores. "Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir el bien del mal, como lo azul de lo amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia y un sentido seguro de la moral y no ser más que un animal — son cosas no más contradictorias que ser un mono o un papagayo y saberse procurar el placer" (*Ibid.*, pág. 192). El hombre es una maquina tan compuesta que no podemos descubrir su naturaleza sino analizándola a través de los órganos del cuerpo. Todas sus actividades psíquicas son producidas y determinadas

por los movimientos corporales en Los cuales actúan y se reflejan los movimientos de todo el universo. "El alma no *es* más que un término inútil del que no se tiene idea y del que ningún espíritu recto debe servirse sino para denominar la parte que piensa en nosotros. Puesto el mínimo principio del movimiento, los cuerpos animados tendrán todo lo necesario para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y dirigirse, en suma, en lo físico y en lo moral que de ellos depende" (*Ibid.*, p. 180). El cuerpo no es más que un reloj, cuyos humores son los relojeros; la máquina que constituye el cuerpo humano, es la más perfecta. La conducta del hombre se guía por una ley que la naturaleza misma ha puesto en su organización. "La naturaleza nos ha creado a todos únicamente para ser felices: a todos, desde el gusano que repta hasta el águila que se pierde en las nubes. De ahí que la misma naturaleza nos haya dado a todos los animales una porción de la *ley natural,* porción más o menos refinada, según lo que exijan los órganos bien condicionados de cada animal" (*Ibid.*, p. 165). La ley natural es un *sentimiento* o un instinto que nos muestra lo que no tenemos que hacer por medio de lo que no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros; esta ley no supone ni educación ni revelación ni legisladores. Esta ley enseña al hombre la búsqueda y la disciplina del placer. En la carta dedicatoria (al médico Haller) de *L'homme machine* La Mettrie exalta el "placer del estudio" considerado como el único objetivo de la actividad científica. Pero en otros escritos, especialmente en *L'art de jouir ou école de la volupté,* se exalta al placer en toda su extensión, mucho más allá de los límites en que el antiguo epicureismo solía contenerlo; este es un aspecto fundamental de la obra de La Mettrie, animada toda ella por un espíritu dionisíaco, en pugna violenta con las formas inhibitorias de la moral tradicional.

La tesis de la Mettrie no es sino una ampliación de la de Descartes. Según éste, el cuerpo humano es una máquina, pero a la que es ajeno el atributo del pensamiento. En cambio, según La Mettrie, todas las actividades humanas son productos de esta máquina. Esta tesis se la hicieron propia los demás materialistas de la época. Ahora bien, cada uno de ellos la expresa de una manera particular. En la obra de D'Holbach viene a convertirse en una consecuencia de la necesidad férrea que vincula al hombre con la causalidad general de la naturaleza.

Pablo Enrique Dietrich D'Holbach, nació en Alemania, en el Palatinado, en 1723, pero vivió siempre en París, donde murió el 21 de febrero de 1789. D'Holbach (que publicó sus obras con el seudónimo de *Mirabaud* es autor de numerosos escritos (*Ensayo sobre los prejuicios*, 1770; *El buen sentido,* 1772; *Sistema social,* 1773; *La política natural,* 1773; *La moral universal,* 1776; *Etocracia o gobierno fundado sobre la moral,* 1776). La autenticidad de alguno de ellos es, no obstante, dudosa. Parte del principio de que "el hombre es un ser puramente físico; el hombre moral es este mismo ser físico considerado desde cierto punto de vista, o sea, con relación a alguno de sus modos de obrar, debidos a su organización particular" (*Systeme,* I, 1). Como ser físico, el hombre está sometido a la férrea *necesidad* que une todos los fenómenos naturales mediante la relación de causa a efecto. El fuego quema necesariamente las materias combustibles que están en su esfera de acción. El hombre desea necesariamente lo que es o le parece útil a su bienestar. La libertad es una pura ilusión (*Ib.*, I, 4). En todos los

fenómenos que el hombre presenta desde el nacimiento hasta la muerte, no hay más que una serie de causas y efectos necesarios, conformes con las leyes comunes a todos los seres de la naturaleza. "Todo lo que él hace y todo lo que acaece en él, son los efectos de la fuerza de inercia, de la gravitación, de la virtud de la atracción o repulsión, de la tendencia a conservarse, en fin, de la energía que es común a él y a todos los demás seres" (*Ib.*, I, 6). Por esto, todas las facultades que se llaman intelectuales, son modos de ser y de actuar que resultan de la organización del cuerpo. Frente a estas tesis que, según D'Holbach, tan sido dictadas por la razón y la experiencia y que los filósofos, aun los más ilustrados, como Locke, cometieron la equivocación de no reconocer claramente, los principios tradicionales de la religión, como la existencia de Dios, la inmaterialidad del alma, la vida futura, etc., son meras supersticiones que sólo la mala fe de una casta sacerdotal interesada ha podido mantener vivas. D'Holbach rechaza las dudas, los temores, las inhibiciones y los prejuicios que impiden al hombre seguir los impulsos de su naturaleza física, impulsos que son su única guía legítima. El placer es un bien, y es propio de nuestra naturaleza amarlo; es razonable cuando nos hace grata la existencia y no daña a los demás. Las riquezas son el símbolo de la mayor parte de los bienes del mundo. El poder político es el más grande de los bienes, cuando aquel que es su depositario, ha recibido de la naturaleza y la educación las dotes necesarias para extender su influencia benéfica sobre toda la nación (*Ib.*, I, 16). El vínculo social se funda en la coincidencia del interés privado con el interés colectivo. La conducta de cada uno debe ser tal que le granjee la benevolencia de los seres necesarios a su propia felicidad y, por tanto, debe dirigirse al interés o a la utilidad del género humano.

El objetivo de los gobiernos es el de animar a los individuos, con ayuda de recompensas o mediante castigos, a seguir este plan y a impedir la obra de los que quieran estorbarlo (*Ib.*, 1, 17). Todos los errores del género humano se originan del hecho de haber renunciado a la experiencia, al testimonio de los sentidos y de la recta razón, y haberse dejado guiar por la imaginación, a menudo engañosa, y por la autoridad, siempre sospechosa. D'Holbach termina su obra con una exaltación del ateísmo. "El ateo es un hombre que conoce la naturaleza y sus leyes, que conoce su propia naturaleza y sabe lo que le impone" (*Ib.*, II, 12). Y concluye con una llamada de la naturaleza del hombre. "Vosotros, que siguiendo el impulso que os he dado, tendéis hacia la felicidad en todos los instantes de vuestra duración, no resistáis a mi ley soberana. Trabajad para vuestra felicidad; gozad sin temor, sed felices; encontraréis los medios escritos en vuestro corazón. En vano tú, supersticioso, buscarás tu bienestar más allá de los límites del universo en el cual mi mano te ha colocado" (*Ib.*, II, 14). Esta exhortación revela el espíritu del materialismo de D'Holbach, movido por un interés ético político, lo mismo que el materialismo de La Mettrie se mueve por un interés ético individualista. El materialismo de Helvétius se movía igualmente por un interés ético político.

La Mettrie y D'Holbach son sensistas y ven en el origen sensible de todas las facultades humanas una prueba del materialismo. En realidad, el sensismo no se liga necesariamente con el materialismo, ya que uno de sus más coherentes y firmes sostenedores, Condillac, es declaradamente

espiritualista. Pero todas las consecuencias que el sensismo supone para la vida moral del hombre, se manifiestan claramente en la obra de otro materialista, Claudio Adriano Helvecio (1715-1771), *Del espíritu* (1758). De la tesis que afirma que la sensibilidad física es el único origen de las ideas y que aun juzgar y valorar significa sentir, Helvecio deduce su principio de que el único motor del hombre es el *amor propio.* "Si el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral está sometido asimismo a las del interés. El interés es en la tierra el poderoso encantador que cambia, a los ojos de todas las criaturas, la forma de todos los objetos" (*De l'esprit*, II, 2). El hombre llama honradez, en los demás, a las acciones habituales que le son útiles; toda sociedad llama buenas a las acciones que le son especialmente útiles (*Ib.*, II, 5). La amistad, el amor, la simpatía y la estimación se reducen al común denominador del interés. Las naciones más fuertes y más virtuosas son aquellas en las que los legisladores han sabido unir el interés particular al interés público (*Ib.*, III, 22). En los países donde ciertas virtudes eran ensalzadas con la esperanza de placeres sensibles, estas virtudes han sido más comunes y han tenido más esplendor. Así sucedió en Esparta, donde la virtud militar era premiada con el amor de las mujeres más bellas (*Ib.*, III, 15). En conclusión: "E! hombre virtuoso no es aquel que sacrifica sus placeres, sus costumbres, sus pasiones más fuertes al interés público, puesto que un hombre semejante es imposible, sino aquel cuya más fuerte pasión concuerda de tal manera con el interés general que se ve arrastrado a la virtud casi siempre por necesidad" (*Ibid.*, III, 16). En el fondo de todo este análisis late un supuesto nominalista; para Helvecio la virtud es un puro nombre que designa una sola realidad fundamental: el interés o el amor propio.

De sus análisis deduce Helvecio la consecuencia de que la moralidad de los pueblos depende de la legislación y de la costumbre y que, por tanto, los que rigen los estados pueden, con una educación oportuna, conducir a todos los hombres a la virtud. Esta tesis la defiende especialmente en su obra postuma *Del hombre, de sus facultades intelectuales y de su educación* (1774). Una parte de esta obra (la V) está dedicada a la crítica del *Emilio* de Rousseau. A la tesis de Rousseau de la bondad originaria del hombre, Helvecio contrapone su propia tesis: que la bondad del hombre es el producto de una educación apropiada que hace coincidir el interés privado con el interés público.

### 495. LOS MORALISTAS

Se atribuye frecuentemente al iluminismo, como uno de sus caracteres fundamentales, el *intelectualismo*, la tendencia a reducir los poderes fundamentales del hombre a la vida intelectual y a desconocer e ignorar los otros. Se ha visto que esta tendencia no puede hallarse en los autores examinados, los cuales, desde Voltaire a Condillac, desde Diderot a Helvecio, reconocen y examinan la función y el valor de la necesidad, del instinto, de las pasiones, en la vida del hombre. En efecto, la razón no es para el iluminismo una realidad por sí misma, que deba prevalecer devorando y destruyendo todos los aspectos de la vida humana, sino más

bien el *orden* al que tiende tal vida intrínsecamente y que sólo puede realizarse por el concurso y disciplina de todos los elementos sentimentales y prácticos que constituyen el hombre. El iluminismo se dio cuenta de la resistencia o de la ayuda que la actividad de la razón puede hallar en las *emociones* del hombre. Estas emociones las sometió a famosos análisis que corrigieron y modernizaron los antiguos análisis de Aristóteles y de los estoicos. Uno de los resultados fundamentales de dichos análisis es el descubrimiento, debido a los iluministas ingleses y franceses, del *sentimiento* como una categoría espiritual de por sí, irreducible por un lado a la actividad cognoscitiva, y por otro, a la actividad práctica: Kant sancionaría luego este descubrimiento instituyendo en la *Crítica de la razón* la investigación crítica de esta facultad. A los iluministas franceses les corresponde el esclarecimiento del concepto *de pasión*: entendida no como simple emoción sino, de acuerdo con la expresión de Pascal, como *emoción dominante,* esto es, emoción capaz de colorear la personalidad entera de un hombre y determinar sus actitudes. Los moralistas del iluminismo francés son de los más sutiles, cáusticos y despreocupados analistas de las pasiones, precisamente en este sentido.

Como de moralista debe considerarse la obra de Bernardo le Bovier de Fontenelle (1657-1757), expositor y divulgador ágil de teorías físicas y cosmológicas *(Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, 1668; *Dudas sobre el sistema físico de las causas ocasionales,* 1686) y, como secretario de la Academia de París, autor de numerosos *Elogios* de las personalidades científicas más sobresalientes de su tiempo; pero cuyo interés está sustancialmente dirigido al estudio de las costumbres humanas, a las que llama los gustos "que se suceden insensiblemente unos tras otros en una especie de guerra que ellos se hacen cazándose y destruyéndose mutuamente, en una revolución eterna de opiniones y costumbres" *(Oeuvres,* edic. 1818, II, p. 343). A este interés particular se deben sus escritos sobre la *Historia,* sobre el *Origen de las fábulas,* sobre la *Historia de los oráculos.* Fontenelle distingue dos partes en la historia: la historia fabulosa de los tiempos primitivos, totalmente inventada por los hombres, y la historia verdadera de los tiempos más cercanos. Una y otra nos revelan "el alma de los hechos"; este alma consiste, para la primera, en los *errores;* para la segunda, en las *pasiones* (*Ib.*, II, 431). La historia es, por tanto, el dominio de las pasiones humanas. "La física sigue y revela las huellas de la inteligencia y de la sabiduría infinitas que lo han producido todo, mientras la historia tiene por objeto los efectos de las pasiones y los caprichos de los hombres" (*Ib.*, I, 35). Y así, ya en Fontenelle aparece netamente aquel principio que pronto será de todos los iluministas: Dios es el autor del orden del mundo; pero no tiene nada que ver con el hombre ni con su historia.

El predominio de las pasiones se examina con amarga claridad en las *Reflexiones* o *Sentencias y máximas morales* (1665) de Francisco de La Rochefoucauld (1613-1680), dirigidas a desenmascarar el fondo pasional de las actitudes que parecen más ajenas a las pasiones. "Si resistimos a nuestras pasiones, dice *(Máximes,* 122), es más por su debilidad que por nuestra fuerza." La pasión tiene sobre el hombre un poder casi ilimitado; el mismo desprecio de la muerte se debe a ella. "En el desprecio que los grandes hombres han tenido por la muerte, es el amor a la gloria lo que les nubla la

vista; en las personas ordinarias, en el vulgo, tal desprecio es un efecto de su escasa inteligencia, que no les deja ver el abismo de su mal, aunque les deje libres para pensar otras cosas" (*Ibid.*, 504).

Los *Caracteres* de La Bruyère (1645-1696) tienden a un propósito semejante. Con mayor conciencia filosófica realizó el mismo intento Lucas de Clapiers de Vauvenargues (1715-1747), autor de una *Introducción al conocimiento del espíritu humano* (1746), que fue seguida por las *Reflexiones críticas sobre algunos poetas* y por las *Reflexiones y máximas.* Vauvenargues pretende retrotraer toda la vida interior del hombre a su principio; y reconoce este principio en la pasión. "Las pasiones, dice (*Reflexiones*, 154), han enseñado a los hombres la razón." El origen de las pasiones está en el placer y en el dolor, que dan al hombre el sentimiento de su imperfección y de su fuerza. "El sentimiento de nuestras miserias nos empuja a salir de nosotros mismos y el sentimiento de nuestros recursos nos anima y lleva a la esperanza. Los que sienten solamente su miseria sin su fuerza, no se apasionan nunca, ya que no se atreven a esperar nada y, asimismo, los que sienten solamente su fuerza sin su impotencia, no se apasionan, ya que tienen demasiado poco que desear. Es menester, pues, una mezcla de energía y debilidad, de tristeza y presunción" (*Introduction*, 22). Por esto, la fuerza del espíritu está en el corazón, o sea, en la pasión; la razón más iluminada no conduce a actuar y querer. "¿Basta, acaso, tener buena vista para poder caminar? ¿Acaso no es menester tener también pies y voluntad con capacidad para moverlos?" La razón y el sentimiento se aconsejan y suplen mutuamente. "Todo aquel que consulta únicamente a uno de los dos y renuncia al otro, se priva temerariamente de una parte del socorro que se nos concede para guiarnos a nosotros mismos." "Nosotros debemos quizás a las pasiones las más grandes ventajas del espíritu" (*Réflexions*, 149-151). Como Hume, Vauvenargues cree que la solidez de nuestros conocimientos se debe más al instinto que a la razón. "El espíritu del hombre, que conoce sólo imperfectamente, no es capaz de probar perfectamente. Pero la imperfección de sus conocimientos es tan oscura como su realidad; y si a ellos les falta alguna cosa para convencer por medio del razonamiento, el instinto lo suple con ventaja. Lo que la reflexión demasiado débil no se atreve a decidir, el sentimiento nos tuerza a créelo."

En los análisis de estos moralistas, no menos que en las doctrinas de los filósofos, se revela un aspecto fundamental de la Ilustración.

## 496. ROUSSEAU: VIDA Y ESCRITOS

Puesto aparte en el iluminismo merece Rousseau. El iluminismo no había hecho de la razón la única realidad humana; había reconocido los límites de la misma, así como el valor de las necesidades, de los instintos y de las pasiones. No obstante, había puesto en la razón la verdadera *naturaleza* del nombre: esto es, el *orden normativo* al cual se reduce la vida humana en la multiplicidad de sus elementos constitutivos. Rousseau parece romper en este punto con el ideal iluminista. La naturaleza humana no es razón; es instinto, sentimiento, impulso, espontaneidad. La misma razón se extravía y se pierde, si no tiene por guía el instinto natural. Sus producciones y

creaciones mayores no impiden el desvío del hombre, si no se refugia en el instinto y no se adecúa a la espontaneidad natural. El iluminismo quiere armonizar el instinto con la razón; Rousseau, la razón con el instinto; pero el resultado final es el mismo.

Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712. Hijo de un relojero, tuvo una educación desordenada y caprichosa. En 1728, huyó de Ginebra, donde era aprendiz de un artesano grabador, y después de numerosas peripecias (entre otras fue camarero en Turín) encontró refugio en casa de Madame de Warens, que le sirvió de madre, amiga y amante y ejerció un influjo decisivo sobre su vida. Durante su estancia en casa de esta señora, Aux Charmettes, en las cercanías de Chambéry, pudo leer e instruirse. Allí transcurrieron los únicos años felices de su vida. En 1741 se domicilió en París, donde años más tarde estuvo en relación con los filósofos, especialmente con Diderot. Precisamente al dirigirse a visitar a Diderot, que había sido encarcelado arbitrariamente, Rousseau leyó (1749) en el "Mercure de France" el tema propuesto por la Academia de Dijon para un concurso: "¿El progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres?" Rousseau, más tarde, describió en una carta (// *Carta a Malesherbes*, 12 enero de 1762) la luz que en aquel momento se hizo en su mente y que decidió la orientación de su doctrina. El *Discurso sobre las ciencias y las artes*, publicado un año después (1750), constituyó un gran éxito. La sociedad más brillante de París estaba predispuesta a acogerle en su seno; pero el temperamento tímido, huraño y suspicaz del filósofo no era propicio a las relaciones sociales. Había conocido en 1745 a una mujer ordinaria e inculta, Teresa Levasseur, que más tarde tomó por esposa y de la que no se separó hasta su muerte. Después de permanecer algún tiempo en Ginebra, donde sus rarezas y carácter retraído le acarrearon muchos enemigos, fijó nuevamente su residencia en París, en una casa que Madame d'Epinay puso a su disposición, junto al bosque de Montmorency; y posteriormente fue huésped del Mariscal de Luxemburgo, en su castillo de Montmorency (1758-1762). En este período escribió y publicó sus obras fundamentales: la *Nueva Eloísa*, el *Contrato Social* y el *Emilio.* Después de la publicación de esta última obra (1762), que fue condenada por impía, Rousseau se vio obligado a huir de Francia. Expulsado de varios sitios, aceptó en 1765 la hospitalidad que Hume le ofrecía en Inglaterra; pero pronto chocó con él, al que acusó de conspirar con sus enemigos. Vuelto a París, llevó una existencia inquieta y atormentada que describió en los *Sueños de un caminante solitario*. Finalmente fue acogido en Erménonville por el Marqués de Girardin, y allí murió el 2 de julio de 1778.

En la obra de Rousseau el entusiasmo y la oratoria prevalecen en mucho sobre el razonamiento y la demostración. Es hasta lícito dudar (y muchas veces se ha dudado) si los diferentes aspectos de su pensamiento permiten una coherencia que garantice la unidad de su personalidad de filósofo. Por una parte (en los *Discursos* y en la *Nueva Eloísa)*, Rousseau se erige en defensor de un individualismo radical, por el que el hombre no puede ni debe reconocer otra guía que su sentimiento interior. Por otra (en el *Contrato social)*, defiende un absolutismo político radical por el que el individuo está enteramente sometido a la voluntad general del

cuerpo político. En aquella obra considera a la sociedad humana como una construcción artificiosa que limita o destruye la espontaneidad de la vida humana; en la última pone el estado civil por encima del estado natural, y hace ver las ventajas del primero. Este contraste, a primera vista insuperable, puede quizá ser anulado y resuelto con una explicación sobre las relaciones existentes, según Rousseau, entre el estado natural y el estado actual del hombre.

## 497. ROUSSEAU: EL ESTADO DE NATURALEZA

El motivo dominante de la obra de Rousseau es el contraste entre el hombre natural y el hombre artificial. "Todo es bueno, dice en el comienzo del *Emilio*, cuando sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre." De esta degeneración, Rousseau hace un análisis amargo y despiadado, que recuerda el de Pascal. Los bienes que la humanidad cree haber conquistado, los tesoros del saber, del arte, de la vida refinada no han contribuido a la felicidad ni a la virtud del hombre, sino que lo han alejado de su origen y extraviado de su naturaleza. Las ciencias y las artes deben su origen a nuestros vicios y han contribuido a reforzarlos. "La astronomía ha nacido de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, aun la misma moral, nacen del orgullo humano" *(Discurso sobre las ciencias,* II). Además, han contribuido a establecer la desigualdad entre los hombres, desigualdad de la que nacen todos los males sociales. El lustre que la civilización ha dado al hombre, es solamente apariencia y vanidad. El hombre se engaña si cree huir de su pobreza interior refugiándose en el mundo; por esto tiene miedo al reposo y no tolera estar consigo mismo. El egoísmo, la vanidad y la necesidad del dominio gobiernan las relaciones entre los hombres, *de* manera que la misma vida social se rige más por los vicios que por las virtudes.

Con todo, la situación en que el hombre se encuentra no es, como sostenía Pascal, una cosa intrínseca al hombre, ni debida al pecado original. "La perfectibilidad, las virtudes sociales, las demás facultades que el hombre natural había recibido en potencia, no se habrían desarrollado por sí mismas, sino que tuvieron necesidad del concurso fortuito de muchas causas extrañas que podían no nacer nunca y sin las cuales el hombre hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva." Han sido, pues, las causas extrañas y accidentales "las que han perfeccionado la razón humana, empeorando la especie, haciendo al nombre malo al hacerlo sociable y conduciendo, en fin, al hombre al punto en que ahora le vemos" (*Discours sur l'inégalité*, I). Los casos accidentales que han perfeccionado la razón y arruinado la naturaleza humana originaria, son, según Rousseau, el establecimiento de la propiedad en primer lugar, después la institución de la magistratura, por ultimo, la transformación del poder legítimo en poder arbitrario; a la primera se debe la condición de ricos y pobres, a la segunda el de poderosos y débiles, y al tercero el de amos y esclavos, que es el último grado de desigualdad (*Ibid.*, II).

Es evidente que el hombre puede volver del estado en que se halla al estado primitivo: en efecto, la decadencia es debida a causas accidentales y extrañas, sobre las cuales la voluntad humana puede actuar. Por esto Rousseau entiende el progreso como un retorno a los orígenes, esto es, a la naturaleza; y se detiene en pintar con complacencia la meta y el término ideal de este retorno: la condición natural del hombre. Pero él no entiende este estado tomo un estado de hecho. "Esta condición natural, dice en el prólogo del *Discurso sobre la desigualdad*, es un estado que ya no existe, que *quizá nunca ha existido* que *probablemente no existirá jamás*, pero del cual es necesario tener ideas para *juzgar* bien acerca de nuestro estado presente". El estado de naturaleza, o la naturaleza primitiva humana, es, pues, solamente una *norma* de juicio, un criterio directivo para sustraer al'hombre del desorden y de la injusticia de su condición actual y devolverlo al orden y a la justicia que deben serle propios. El estado natural no es, pero *debe ser*, no en el sentido de que el hombre se encuentre infaliblemente dirigido hacia él, sino sólo en el sentido de que tiene la posibilidad y la obligación de tender hacia él.

La *Nueva Eloísa*, el *Contrato social* y el *Emilio* son las obras en las que Rousseau establece las condiciones por las cuales la familia, la sociedad y el individuo pueden volver a su condición natural, saliendo de la degeneración artificial en que han caído.

## 498. ROUSSEAU: EL RETORNO A LA NATURALEZA

La *Nueva Eloísa*, que narra las aventuras de dos jóvenes amantes, cuyo amor imposibilita la voluntad de los padres y las conveniencias sociales, es la afirmación de la santidad del vínculo familiar, fundado en la libre elección de los instintos naturales. De este modo, Rousseau hace hablar a un personaje (Milord Eduard) que defiende a la joven pareja: "El vínculo conyugal, ¿no es quizás el más libre, así como el más sagrado, de los contratos? Sí, todas las leyes que lo coartan, son injustas; todos los padres que osan formarlo o romperlo, son tiranos. Este casto nudo de la naturaleza no está sometido al poder soberano ni a la autoridad paterna, sino únicamente a la autoridad del Padre común que sabe mandar los corazones y que, al ordenarles que se unan, los puede obligar a amarse... Que el rango esté regulado por el mérito y la unión de los corazones por su elección, he aquí el verdadero orden social; aquellos que lo regulan con el nacimiento o con las riquezas, son los verdaderos perturbadores de este orden, y así son condenados y castigados" *(Nouv. Hél.*, II, carta 2.ª). Para el vínculo conyugal, el retorno a la naturaleza significa, pues, la libertad de la elección guiada por el instinto.

El *Contrato social* quiere ser para la sociedad política lo que la *Nueva Eloísa* es para la familia: el reconocimiento de las condiciones por las que la comunidad puede volver a la naturaleza, o sea, a una norma de justicia fundamental. La obra es, de hecho, la descripción de una comunidad ético-política en la que cada individuo obedece, no a una voluntad extraña, sino a una voluntad general que reconoce como propia y, por tanto, en último análisis, a sí mismo. El orden social no es un orden natural (I, 1);

nace, con todo, de una necesidad natural cuando los individuos no se sienten capace's de vencer las fuerzas que se oponen a su conservación; en este punto, el género humano perecería si no cambiase su manera de vivir. El problema que entonces se presenta, es el siguiente: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose con todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca de este modo libre como antes" (I, 6). Este problema se resuelve con el *pacto*, que constituye la base de la sociedad política. La cláusula fundamental de este pacto es la enajenación total de los derechos de cada asociado, a favor de la comunidad. A cambio de su persona privada, cada contrayente recibe la nueva cualidad de miembro o parte indivisible del todo; y nace, así, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros cuantos votos tiene la asamblea, cuerpo que tiene su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad (I, 6). Con el paso del estado de naturaleza al estado civil, el hombre sustituye en su conducta el instinto por la justicia y da a sus acciones la moralidad de que antes carecían. "Únicamente entonces la voz del deber sustituye al impulso físico, el derecho sustituye a la apetencia y el hombre, que hasta entonces había tenido en cuenta sólo su propia persona, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar la razón antes de escuchar sus tendencias" (I, 8). El paso del estado de naturaleza al estado civil no es, por tanto, un estado de decadencia del hombre si el estado civil es, como debe ser, la continuación y el perfeccionamiento del estado de naturaleza. Y toda la obra de Rousseau está dedicada a poner de manifiesto las condiciones por las cuales este estado ha de mantenerse como tal.

La voluntad propia del cuerpo social o soberano es la *voluntad general*, que no es la suma de las voluntades particulares, sino la voluntad que tiende siempre al bien general y que, por tanto, no puede equivocarse (II, 3). De esta voluntad emanan las leyes, que son actos de la voluntad general, y no son, por tanto, las órdenes de un hombre o de muchos hombres, sino las condiciones para que sea realidad el bien público (II, 6). El gobierno es el intermediario entre los subditos y el cuerpo político soberano; a él se debe la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad civil y política (III, 1). Los gobiernos tienden a degenerar, opiniéndose a la soberanía del cuerpo político con una propia voluntad particular, que se opone a la voluntad general. Pero los depositarios del poder ejecutivo no tienen ninguna autoridad legítima sobre el pueblo, que es el verdadero soberano. "No son los amos del pueblo, sino sus empleados, y el pueblo puede nombrarlos y destituirlos cuando guste. No les incumbe pactar, sino obedecer; y al encargarse de las funciones que el Estado les impone, no hacen otra cosa que cumplir con sus deberes ciudadanos, sin que en manera alguna tengan derecho a discutir las condiciones" (III, 18).

El pacto social establecido en tales condiciones asegura, según Rousseau, la libertad de los ciudadanos, porque asegura que cada uno de sus miembros no obedezca más que a sí mismo. En efecto, la voluntad general no es más que la voluntad dirigida al interés de todos, y al obedecer la voluntad general, el individuo no sufre ninguna disminución o limitación. Así que, por un lado, Rousseau distingue la voluntad general, ya de las decisiones que toma el pueblo, en vías de hecho, ya incluso, la distingue de la voluntad de

todos (II, 3); por otro lado, exige la completa subordinación del individuo a la voluntad general, porque fuera de la voluntad general no puede haber más que intereses o alicientes particulares y, por tanto, injustos. En otras palabras: la verdadera naturaleza del Estado no es dar a los individuos un sustitutivo de la libertad natural, sino otra forma de libertad que garantice al individuo lo que la libertad natural le garantizaba, mientras le era posible, o sea, su vida y su felicidad. Desde este punto de vista las tesiis del *Contrato social* no se oponen a las de las otras obras. La naturaleza del hombre es la libertad; pero la comunidad política no puede garantizar al individuo la libertad del instinto desordenado, sino sólo la libertad de un instinto disciplinado y moralizado por la razón, lo cual sucede precisamente al coincidir la voluntad individual con la voluntad general. Supuesta la necesidad de una vida social, el retorno a la naturaleza de esta vida social es para Rousseau el orden y la disciplina racional del instinto espontáneo. Así pues, aquí la naturaleza también vale sólo como una *norma* esto es, como criterio de orden y justicia.

En la *Nueva Eloísa* y en el *Contrato social* expone Rousseau las condiciones y el significado del retorno a la naturaleza de la sociedad familiar y política respectivamente. En el *Emilio* formula las mismas condiciones para el individuo. Aquí todo depende de la *educación*: la educación tradicional que oprime y destruye con una superestructura artificial la naturaleza primitiva, es menester sustituirla por una educación que se proponga, como único fin, la conservación y refuerzo de tal naturaleza. El *Emilio* es la historia de un niño educado precisamente para este fin. La obra del educador debe ser, al menos al principio, *negativa*: no debe enseñar la virtud y la verdad, sino preservar el corazón del vicio y la mente del error. La acción del educador debe dirigirse únicamente a conseguir que el desarrollo físico y espiritual del niño se haga de un modo espontáneo, que cada nueva adquisición sea una creación, que nada proceda del exterior, sino todo del interior, o sea, del sentimiento y del instinto del educando. En la descripción de este desarrollo espontáneo Rousseau sigue la orientación sensista; se ha dicho, con razón, que el desarrollo de Emilio es comparable al de la famosa estatua de Condillac. "Las primeras facultades, dice Rousseau (*Emile*, II), que se forman y se perfeccionan en nosotros son los sentidos, que deberían, por tanto, ser primeramente cultivados y que, en cambio, se olvidan o se descuidan del todo. Ejercitar los sentidos no quiere decir solamente usarlos, sino aprender a juzgar bien a través de ellos, aprender, por decirlo así, a sentir, porque no sabemos tocar, ni ver, ni oír más que de la manera que hemos aprendido." El impulso de percibir, esto es, de transformar los datos sensibles en conocimientos intelectuales, debe venirle a Emilio de la naturaleza; y el criterio que debe orientarle en la elección de los conocimientos que ha de adquirir, es la utilidad. "Apenas nuestro alumno adquiera el concepto de la palabra *útil,* tendremos un nuevo medio eficacísimo para guiarle, porque esta palabra tendrá para él el sentido de algo que le interesa inmediatamente para su bienestar actual" (*Ib.*, III). Emilio tendrá la primera idea de la solidaridad social y de las obligaciones que ella impone, aprendiendo un trabajo manual; y será llevado al amor de los demás por el mismo amor de sí mismo, que, cuando no se desvía artificiosamente o hincha en demasía, es la fuente de todos los buenos

sentimientos. Cuando en la adolescencia sus pasiones comienzan a apuntar, es menester dejar que se desarrollen por sí mismas, para que tengan modo y tiempo de equilibrarse poco a poco, y así no será el hombre quien las ordene, sino la naturaleza misma la que completa su obra (*Ib.*, IV). De la misma disciplina natural de las pasiones nacen en Emilio los valores morales. "Formar el hombre de la naturaleza no quiere decir hacer de él un salvaje que se ha de abandonar en medio de los bosques, sino una criatura que, viviendo en medio del torbellino de la sociedad, no se deja arrastrar por las pasiones, ni por las opiniones de los hombres; que ve con sus ojos y siente con su corazón, y que no reconoce otra autoridad fuera de su propia razón" (*Ibid.*, IV).

El principio de que todo debe nacer con perfecta espontaneidad del interior del educando, está en oposición en la obra de Rousseau con el conjunto total de advertencias, artificios y ficciones que el preceptor prepara a su alrededor por todas partes, para procurarle la ocasión favorable a determinados desarrollos. El motivo de este contraste consiste en que la educación no es, según Rousseau, el resultado de una libertad desordenada y caprichosa, sino de una "libertad bien guiada". "No es necesario educar a un niño cuando no se sabe conducirle adonde se quiere mediante las únicas leyes de lo posible e imposible, cuyas esferas, siéndole igualmente desconocidas, pueden ampliarse o restringirse en torno suyo como mejor plazca. Se le puede encadenar, impulsar o refrenar, sin que él se duela por ello, sólo por medio de la voz de la necesidad; y hacerle dócil y manso, sólo por medio de la fuerza de las cosas, sin dejar que ningún vicio tenga ocasión de germinar en su corazón, porque nunca las pasiones se encienden cuando sus efectos son vanos" (*Ibid.*, II). Por otra parte, según Rousseau, la verdadera virtud sólo nace en el hombre por medio del esfuerzo contra los obstáculos y las dificultades externas. Cuando, al fin del *Emilio,* se imagina que el joven se ha enamorado de Sofía, el preceptor le impone un largo viaje y, por tanto, la separación de ella para enseñarle a dominar sus propias pasiones. "No hay felicidad sin valor, ni virtud sin lucha: la palabra *virtud* deriva de las palabra *fuerza:* la fuerza es la base de toda virtud... Te he criado más bien bueno que virtuoso, pero quien es únicamente bueno se mantiene tal únicamente mientras encuentra placer en serlo, hasta que su bondad no es aniquilada por la furia de las pasiones... Hasta ahora has sido libre sólo aparentemente, has disfrutado solamente de la precaria libertad de un esclavo, al cual nada se le ha mandado. Ahora, es tiempo de que seas realmente libre; perp has de saber ser dueño de ti mismo, has de saber mandar a tu propio corazón: sólo con este pacto se conquista la virtud" (*Ibid.*, V).

Así, también, en el *Emilio,* la naturaleza humana no es el instinto o la pasión inmediatos, sino más bien el orden racional y el equilibrio ideal del instinto y de las pasiones. Por esto, no es una condición primitiva poseída por el hombre, sino una norma para reconocer y valorar; no es un hecho, sino un deber ser. Y así se explica que Kant haya podido inspirarse en Rousseau en su doctrina moral y reconocer en él al Newton del mundo moral (*Werke*, edic. Hartenstein, VIII, 630).

### 499. ROUSSEAU: LA RELIGIÓN NATURAL .

La religión natural, expuesta en la *Profesión de fe del vicario saboyano (Emilio*, IV), aun apelando al instinto y al sentimiento natural, se orienta especialmente hacia la razón, única que puede iluminar y esclarecer lo que el instinto y el sentimi'ento atestiguan oscuramente. La regla de que se vale el vicario saboyano consiste, de hecho, en interrogar la luz interior al analizar las diversas opiniones y a asentir sólo a las que ofrecen la máxima verosimilitud. La *luz interior,* que es la conciencia o sentimiento natural, no es, aquí, otra que la *razón,* como equilibrio y armonía de las pasiones y de los intereses espontáneos del alma. El primer dogma de la religión natural es la existencia de Dios, que se deduce de la necesidad de admitir una causa del movimiento que anima la materia y de explicar el orden y la finalidad del universo. El segundo dogma es la espiritualidad, actividad y libertad del alma. Rousseau se opone al principio, cuya posibilidad había sido admitida por casi todos los iluministas, de que la materia pueda pensar. Con Condillac, afirma la inmaterialidad del alma, que nos garantiza su inmortalidad; la inmortalidad justifica la providencia divina. "Aun cuando no tuviese otra prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malo y la opresión del justo en este mundo, sólo ésta me bastaría para no dudar. Una contradicción tan manifiesta, una disonancia tan estridente en la armonía del universo, me impulsaría a reflexionar, que no todo acaba para nosotros en la vida, sino que con la muerte todo vuelve a entrar en el orden.

La religión natural se presenta en el *Emilio* como una adquisición o un descubrimiento que cada uno puede y debe tener por sí mismo, pero que no se puede imponer a nadie. "Ahora os toca a vos juzgar, dice al final de su *Profesión* el vicario a su interlocutor. Empezad poniendo vuestra conciencia en condición de poder ser iluminada: sed sincero con vos mismo y de mis ideas haced vuestras las que os hayan persuadido y rechazad las otras, porque vos no estáis todavía tan corrompido por el vicio que deba temer que escogeréis mal". Pero en el *Contrato social* Rousseau admite que haya "una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano y subdito fiel" (IV, 8). El Estado no puede obligar a creer en tales artículos, pero puede desterrar al que no los crea, no por impío, sino por insociable. Los artículos de este credo civil son los mismos de la religión natural, con el aditamento de "la santidad del contrato social y de las leyes" y la adición de un dogma negativo, la intolerancia. Cabe advertir (como hemos hecho) el contraste entre la absoluta libertad religiosa que parece el propósito del *Emilio* y la obligatoriedad del credo civil en el *Contrato social.* Pero importa notar que en el *Contrato social,* Rousseau supone realizado con todas sus consecuencias el orden racional de la naturaleza humana, cuyo órgano es la voluntad general. La religión civil no hace otra cosa, pues, que hacer explícitas las condiciones de esta realización, que no pueden dejar de ser reconocidas por los particulares. En efecto, faltar al credo civil, comportándose como si no se lo admitiera, es para Rousseau el crimen más grave, porque significa que se ha sido perjuro a las leyes (y por tanto a sí mismo), y esto se castiga con la muerte (*Ib.*, IV, 8).

De esta manera Rousseau se unió a la corriente principal del iluminismo y se reveló como la voz más apasionada y más profunda del mismo. Su polémica contra la razón es, en realidad, una polémica contra una razón que pretende anular los instintos y las pasiones y sustituirlos por una estructura artificial. Pero de semejante razón, como ya vimos, el iluminismo no sabía qué hacer. Rousseau dio la forma más paradójica y enérgica a lo que constituía la parte más íntima del iluminismo francés: el ideal de una razón como orden y equilibrio en todos los aspectos y actitudes del hombre y, por tanto, como condición del retorno y de la restitución del hombre a sí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 483. Sobre el iluminismo francés, además de las obras citadas en el § 476: D. Mornet, *Les sciences de ¡a nature en France au XVIII$^e$ siede,* París, 1911; J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789,* París, 1913; D, Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française*, París, 1933; A. Vartanian, *Diderot and Descartes,* Princeton, 1953; Pietro Rossi, *Gli illuministi francesi,* Turín, 1962 (excelente antología con introducciones y bibliografías); E. Callot, *La philosophie de la vie au XVIII$^e$ siècle*, París, 1965.

Bayle: *Dictionnaire historique et éthique,* 3ª ed., 4 vols., Rotterdam, 1715; nueva ed. en 16 vols., París, 1820; *Oeuvres,* 4 vols., La Haya, 1737.

J. Devolvè, *Religión, critique et Philosophie positive chez P. B.*, París, 1906; H. Robinson, B. *the Sceptic,* Nueva York, 1931; P. *B., Le philosophe de Rotterdam,* bajo el cuidado de P. Dibon, París, 1959.

§ 484. Montesquieu: *Oeuvres completes,* 7 vols., París, 1875-79; *Oeuvres inédites*, París, 1892-1900; ed. crítica A. Marson, 3 vols., París, 1950-55; *Lo spirito delle Leggi,* trad. it. de S. Cotta, Turín, 1952.

J. de Sieu, *M.*, París, 1913; S. Cotti, *M. e la scienza della società,* Turín, 1953; R. Shackleton, M. *(A Criticai Biography)*, Londres, 1961.

§ 485. Voltaire: *Oeuvres,* ed. Kehl, 92 vols., París, 1785-89; ed. Beuchot, 72 vols., 1829-34.

G. Lanson, *V.*, París, 1906; N. L. Torrey, *V. and the English Deists*, New Haven, 1930; A. Noyes, *V.*, Londres, 1936; N. L. Torrey, *The Spirit of V.*, Nueva York, 1938; R. Naves, *Le goùt de V.*, París, 1938; J. R. Carré, *Consistance de V. le philosophe*, París, 1938; C. Luporini, *V. e le "Lettres philosophiques"*, Florencia, 1955; R. Pomeau, *La religión de V.*, París, 1956; F. Diaz, *V. storico,* Turín, 1958.

M. M. Barr, *A Bibliography of Writing on V. (1825-1925)*, Nueva York, 1929 y continuación en "Modern Language Notes", 1933 y 1941.

§ 488. Turgot: *Oeuvres,* París, 1809-1811; ed. G. Schelle, 5 vols., París, 1913-1923; G. Schelle, *T.*, París, 1909; D. Dankin, *T. and the "Anden regime" in France*, Londres, 1939; P. Vigreux, *T.*, París, 1947.

Condorcet: *Oeuvres complètes*, 21 vols., París, 1804; ed. O'Connor y Arago, 12 vols., París, 1847-49; F. Alengry, C. *guide de la révolution franfaise,* París, 19O4; L. Cahen, C. *et la révolution franfaise,* París, 1904; J. S. Saphiro, C. *and the Rise of Liberalisme*, Nueva York, 1934; A. Cento, *C. e l'idea del progresso,* Florencia, 1956.

§ 489. A los 28 vols., de la *Encyclopédie,* 1751-72, se le añadieron después 5 vols. de *Suplementos*, Amsterdam, 1776-77 y una *Table analytique*, 2 vols., París, 1780.

Ducros, *Les encyclopédistes,* París, 1900; Cazes, *Grimm et les encyclopédistes*, París, 1933; F. Venturi, *Le origini dell'enciclopedia*, Florencia, 1946; P. Grosclaude, *Un audacieux message, l'E.*, París, 1951.

§ 490. Diderot: *Oeuvres completes,* ed. Assézat, 20 vols., París, 1875-1877; *Correspondance avec Grimm,* ed. Tourneux, París, 1877-82; *Lettres à Sophie Volland,* ed: Babelon, París, 1930; *Correspondance inèdite, ed.* Babelon 1931 ; Ediciones parciales: *Oeuvres philosophiques*, ed. Vernière, París, 1956; *Oeuvres esthétiques*, ed. Vernière, París, 1959.

H. Gillot, D. *D.*, París, 1937; J. Thomas, *L'humanisme de D.*, París, 1932; F. Venturi, *La jeunesse de D.*, París, 1939; A. Vartanian, *D. and Descartes,* Princeton, 1953; H. Dieckmann, *Cinq lecons sur D.*, París, 1959.

§ 491. **D'Alembert**: *Oeuvres completes,* 5 vols., París, 1821-22; *Oeuvres et correspondances medites,* ed. Henry, París, 1887.

M. Muller, *Essai sur la philosophie de J. d'A.*, París, 1926.

§ 492. **Condillac**: *Oeuvres completes, 23* vols., París, 1798; ed. Théry, París, 1821-22; *Oeuvres pbilosopbiques,* 3 vols., París, 1947-1951 (en el "Corpus general des Philosophes français").

R. Lenoir, *C.*, París, 1924; G. Le Roy, *La psychologie de C.*, París, 1937; M. Dal Pra, *C.*, Milán, 1942; G. Solinas, *C., e l'illuminismo*, Cagliari, 1955.

§ 493. Maupertuis, *Oeuvres,* Lyon, 1756 y 1758; 4 vols., Dresde, 1782.

Buffon, *Histoire naturelle, genérale et particulière*, París, 1749 y siguientes; *Nouveaux Extraits,* ed. Golin, París, 1905.

Robinet, *Considérations phil. sur la gradation naturelle*, París, 1768; *Les venus,* Reims, 1814 (además de las obras citadas en el texto).

Bonnet, *Oeuvres,* 8 vols., Neufchâtel, 1779-1783.

Sobre Buscovich: D. Nedelkovitch, *La phil. nat. et relativiste de R. T. B.*, París, 1922.

§ 494. La Mettrie, *Oeuvres philosophiques*, 2 vols., Londres, 1751; *L'Homme machine*, ed. A. Vartanian, Princeton, 1960, con intr. y bibl.; *L 'bomme plante,* ed. F. L. Rougier, Nueva York, 1936; *L'uomo macchina e altri scritti,* trad. ital., G. Petri, Milán, 1955.

Boussier, *L. M.*, París, 1931; P. Lemée, *J. O. de L. M.*, Mortain, 1954.

Sobre las obras de d'Holbach: A. Rock, en "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1917, p. 270 y sigs.

M. P. Cushing, *Barón d'Holbach,* Nueva York, 1914; R. Hubert, *D'Holbach et ses amis*, intr. y textos, París, 1928.

Helvétius, *Oeuvres,* 7 vols., Deux Pontes, 1784; 5 vols., París, 1792; A. Keim, *H.*, París, 1907; M. Grossmann, *The philosophy of H.*, Nueva York, 1926; I. Cumming, *H.*, Londres, 1955.

Sobre el materialismo: Lange, *Geschichte des Materialismus, 2* vols., 8ª ed. Leipzig, 1908; trad. francesa, París, 1910; G. Plechanow, *Beiträge sur Geschichte des Materialismus,* 3ª ed. Stuttgart, 1921.

§ 495. Fontenelle, *Oeuvres,* 12 vols.

Delbos, *La pbil, franç.*, París, 1919, p. 133 y sigs.

Los escritos de La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues se hallan reunidos en *Moralistes français*, París, (Firmin-Didot), 1841.

Vauvenargues, *Oeuvres,* ed. Varillon, 3 vols., París, 1929; *Oeuvres choisies*, ed. H. Gaillard de Champrins, París, 1942; A. Borei, *Essai sur V.*, Neuchátel, 1913; R. Lenoir, *Les historiens de l'esprit humain*, París, 1926.

§ 496. Rousseau, *Oeuvres,* ed. C. Lahure, 13 vols., París, 1865; *Correspondance genérale,* ed. T. Dufour, 20 vols., París, 1924-1934; *Table de la correspondance de J. J. R.*, de P. P. Plan, Ginebra, 1953.

H. Höffding, *R. und seine Philosophie*, Stuttgart, 1897; J. Lemaître, *J. J. R.*, París, 1907; E. Faguet, *R. penseur*, París, 1911; E. Cassirer, *Das Problem J. J. R.*, 1932; trad. ital., 1938; C. W. Hendel, *R. Moralist, 2* vols., Londres y Nueva York, 1934, 1962; F. C. Green, *J. J. R.*, Cambridge, 1955; R. Derathé, *Le rationalisme de J. ]. R.*, París, 1948; B. Groethuysen, *J. J. R.* París, 1949; P. Burgelin, *La pbil. de l'existence de J. J. R.*, París, 1952; J. Starobinski, *J. J. R.*, París, 1957; H. Röhrs, *J. J. R,* Heidelberg.

§ 498. R. Hubert, *R. et l'Encyclopédie*, París, 1828.

§ 499. W. Cuendet, *La Philosophie religieuse de J. J: R.*, Ginebra, 1913; P. M. Masson, *La religion de R.*, París, 1916; A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau et ses recents interpretes,* París, 1927.

Bibl.: A. Schinz, *Etat présent des travaux sur J. J. R.*, París, 1941.

## CAPITULO XIII

# LA ILUSTRACIÓN ITALIANA

### 500. LA ILUSTRACIÓN EN NÁPOLES

El iluminismo italiano, estrechamente unido al francés, tiene como característica propia la preferencia por los problemas morales, políticos y jurídicos. Su principal contribución está representada por la obra de César Beccaria *De los delitos y de las penas,* obra que incorpora al campo del Derecho Penal los principios fundamentales de la filosofía moral y política del iluminismo francés. Por lo que se refiere a la gnoseologia, la Ilustración italiana tendió, sobre todo, a suavizar las tesis extremistas del francés, consiguiendo un prudente eclecticismo, con el que aquellas tesis pierden una buena parte de su estridencia y de su fuerza renovadora. Los dos centros del iluminismo italiano fueron Nápoles y Milán. En Nápoles, el espíritu del iluminismo encuentra su primera manifestación en la *Historia civil del Reino de Nápoles* (1723), de Pedro Giannone (1676-1748), obra encaminada a mostrar cómo el poder eclesiástico ha ido, poco a poco, debilitando y limitando el poder político y cuánto conviene a éste ir reduciendo el poder eclesiástico a los puros límites espirituales. Giannone, entre otras cosas, esperaba de su obra "una ilustración de nuestras leyes patrias y de nuestras propias instituciones y costumbres" *(Istoria,* introd., edic. 1823, I, p. 213).

Una figura que pertenece más al iluminismo francés que al italiano, es la del abate napolitano Fernando Galiani (1728-1787), que fue durante diez años (1759-1769) secretario de la Embajada del Reino de Nápoles en París y dominó los salones intelectuales de la capital francesa con su ingenio y su brío. Galiani fue especialmente economista. Su tratado *De la moneda* (1751) contiene una crítica de la tesis del *mercantilismo* de que la riqueza de una nación consista en la posesión de metales preciosos. Sus ideas filosóficas, expuestas de una manera no sistemática, sino esparcidas aquí y allí como agudezas de espíritu, están contenidas en las *Cartas* (escritas en francés), en todo conformes con las ideas dominantes en el ambiente francés en que Galiani vivía.

En los filósofos que afirman que todo está bien en el mejor de los mundos, Galiani ve ateos patentes que, por miedo a ser quemados, rehusaron terminar su silogismo. Y he aquí, según él, cuál es este silogismo. "Si un Dios hubiera hecho el mundo, éste sería sin duda el mejor de todos; pero no lo es, ni siquiera de lejos; por consiguiente, no hay Dios." A estos ateos camuflados hay que responderles, según Galiani, del modo siguiente: "¿No sabéis que Dios ha sacado este mundo de la nada? Pues bien, nosotros

tenemos, por tanto, a Dios por padre y a la nada por madre. Ciertamente, nuestro padre es una grandísima cosa; pero nuestra madre no vale nada en absoluto. Tenemos algo del padre, pero recibimos también algo de nuestra madre. Lo bueno que hay en el mundo viene del padre y lo malo procede de la señora nada, nuestra madre, que no valía gran cosa" *(Carta al abate Mayeul*, 14 de diciembre de 1771).

Contra los ateos y materialistas, aduce el argumento de los *dados lastrados.* "Si diez o doce tiradas de dados os hacen perder seis francos, creéis firmemente que es consecuencia de una maniobra hábil, de una combinación artificiosa, de una trampa bien urdida; pero viendo en este universo un número tan prodigioso de combinaciones mil y mil veces más difíciles y complicadas, más sistemáticas y útiles, no suponéis, en efecto, que los dados de la naturaleza estén asimismo lastrados y que haya allá arriba un picaro redomado que se divierte engañándoos." Galiani está convencido de que el mundo es una máquina que se mueve y camina necesariamente y que, por consiguiente, en él no hay sitio para la libertad de los hombres. Con todo, el hombre se cree libre y la persuasión de la libertad constituye la esencia misma del hombre. ¿Cómo resolver el contraste: "Si hubiera un solo ser libre en el universo, no habría ya Dios, no existirían ya lazos entre los seres; el universo se desintegraría. Y si el hombre no estuviera íntima y esencialmente convencido siempre de que es libre, la moral humana no iría como va. La convicción de la libertad es suficiente para establecer una conciencia, un remordimiento, una justicia, recompensas y castigos. Basta para todo, y he aquí el mundo explicado en dos palabras." Está demostrado que no somos libres; pero nosotros procedemos siempre como si lo fuéramos, de la misma manera que vemos siempre roto un bastón sumergido en el agua, aunque la razón nos diga que no lo está" *(Carta a Madame d'Epinay,* 23 de noviembre 1771).

Del sensismo francés saca el fundamento de sus doctrinas económicas Antonio Genovesi (1712-1769), que fue el primero que profesó en una universidad europea la nueva ciencia de la economía. Ejerció, en efecto, desde 1754 la cátedra de lecciones de comercio en la Universidad de Nápoles. Genovesi reconoce como principio motor, tanto de los individuos como de los cuerpos políticos, el deseo de evitar el dolor que nace de la necesidad insatisfecha, y llama a este deseo *interés,* considerándolo como lo que espolea al hombre, no sólo en su actividad económica, sino también en la creación de las artes, de las ciencias y de todas las virtudes *(Lez. di commercio,* edic. 1778, I, p. 57). Genovesi es también autor de obras filosóficas: *Meditaciones filosóficas sobre la religión y sobre la moral* (1758); *Diceosina, o sea, doctrina de lo justo y honesto* (1776). En las *Meditaciones* recompone a su manera el procedimiento cartesiano, pero reconoce el primer principio no en el pensamiento, sino en el *placer de existir.* "Yo existo. Este pensamiento y el placer que trae consigo, me llena totalmente: y puesto que es tan grande y Dello, yo de hoy en adelante me estudiaré todo cuanto pueda, para entretenerme en él y hacer, si puedo, que él se convierta, tanto por reflexión como lo es por naturaleza, en la sustancia de todos mis pensamientos y de los demás placeres míos" *(Medit.*, I). El placer, para Genovesi, es, por tanto, el acto ordinario del yo, el fundamento y la sustancia de toda su vida; y la misma razón se convierte en una

"facultad calculadora" de todo lo que es o es posible. Esta orientación, que parece derivarse de Helvecio, no le impide a Genovesi defender la tesis del espiritualismo tradicional: la espiritualidad e inmortalidad del alma, el finalismo del mundo físico y la existencia de Dios.

En Montesquieu se inspiró Cayetano Filangieri (1752-1788) en su *Ciencia de la legislación* (1781-1788) al aprovechar la obra del filósofo francés para deducir de ella lo que se debe hacer en el futuro, o sea, sacar de ella los principios y las reglas de una reforma de la legislación de todos los países. Filangieri espera de la reforma de la legislación, el progreso del género humano hacia la felicidad y la educación del ciudadano. "Nosotros haremos ver, dice en el *Plan* de la obra (edic. Villari, 1864, I, p. 55), cómo una sabia legislación, valiéndose del gran móvil del corazón humano y dando una dirección análoga al estado presente de las cosas, a aquella pasión principal, de la que todas las demás dependen, a aquella pasión que es al mismo tiempo germen fecundo de tantos bienes y de tantos males, de tantas pasiones útiles y de tantas pasiones perniciosas, de tantos peligros y de tantos remedios; valiéndose, digo, del *amor propio,* podrá introducir la virtud entre las riquezas de los modernos, con los mismos medios con que las antiguas legislaciones la introdujeron entre las legiones de los antiguos." Inspirado por esta confianza optimista en la función formativa y creadora de la ley, Filangieri describe su plan de legislación, en el cual es notable la defensa de la educación pública, defensa que parte del principio de que sólo ella puede tener uniformidad de instituciones, de máximas y de sentimientos, y que solamente por esto la menor parte posible de ciudadanos se deje a la educación privada. Pero frente al equilibrio de los análisis de Montesquieu, el optimismo de Filangieri respecto a la acción legislativa parece utópico.

Mario Pagano (1748-1799), en *Ensayos políticos de los principios, progresos y decadencia de la sociedad* (1783-1785), hace suya la doctrina de Vico sobre las tres edades y sobre los cursos y recursos históricos dentro del espíritu del iluminismo. Pero a Pagano íe es completamente extraña la problematicidad de la historia que domina la obra de Vico. El curso y recurso de las naciones es para él un orden fatal, debido más a causas físicas que a causas morales. Pagano considera el mundo de la historia como un mundo natural, cuyas leyes no son distintas de las del mundo físico. "La naturaleza es un continuo e ininterrumpido paso de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. La generación y la destrucción con rápidos pasos en un perpetuo girar, sucédense sin interrupción; y los componentes de que está formada la gran masa del universo con una perenne sucesión se unen y se disuelven; y todo perece, y todo se renueva, por medio de las diversas catástrofes que corrompen los órdenes antiguos de las cosas, y producen nuevas formas, que se parecen enteramente a las viejas, y así se repiten los mismos tiempos (*Saggi,* I, 3). La decadencia y la muerte de las naciones es, por tanto, inevitable después que han llegado al estado de máximo florecimiento. El mayor triunfo de la razón es el principió del fin (*Ib.*, I, 4). El hombre no tiene poder para alejar las catástrofes que amenazan a la sociedad por la fuerza de las cosas. Y el motivo es que es un ser sensible y que por eso está atado a la naturaleza y a la merced de todos sus movimientos accidentales. "La función natural de la razón es la de dirigir y

no extinguir el sentimiento (esto es, la sensibilidad), de purificarlo, pero no de oprimirlo. El hombre vive tanto como siente; y, puesto que las sensaciones se producen en nosotros por la impresión de los objetos externos, es el hombre, cuando siente así, un ser pasivo y esclavo de las cosas externas de que está rodeado; su existencia es precaria y depende de la existencia de los objetos externos. La cadena de los acontecimientos accidentales lo envuelve y arrastra, como el torbellino de las olas hace girar los cuerpos que en ellas flotan" (*Ib.*, VI, 1). Solamente por sus convicciones naturalistas y sensistas Pagano se adhiere a la tesis de Vico sobre el carácter primitivo de la poesía. En su *Discurso sobre el origen y naturaleza de la* poesía, entiende el nacimiento de la poessía a partir de las pasiones como efecto de la "impresión producida en la máquina por el objeto" *(Discorso,* 2): *en la máquina,* esto es, en el cuerpo humano; y atribuye a causas puramente físicas el resurgir de la poesía en la edad de la razón. "Y ahora que las naciones son cultas y educadas, y la razón ha acabado con el imperio de la fantasía, si por una fuerza de temperamento en alguno no se despierta y renueva aquel fantástico furor que experimentaron naturalmente las primeras naciones, tendremos versificadores y no poetas, copias y no originales" (*Ib.*, 12).

## 501. LA ILUSTRACIÓN EN MILÁN

El otro centro del iluminismo italiano fue Milán, donde un conjunto de escritores se unió en torno de un periódico, *El café,* que tuvo una vida breve e intensa (1764-65). El diario, concebido sobre el modelo del *Spectator* inglés, fue dirigido por los hermanos Verri, Pedro y Alejandro, y colaboró en él, entre otros, César Beccaria. Alejandro Verri (1741-1816) fue literato e historiador; Pedro Verri (1728-1797) fue filósofo y economista. En su *Discurso sobre la índole del placer y del dolor* (1781), Pedro Verri defiende el principio de que todas las sensaciones agradables o dolorosas dependen, además de la acción inmediata de los objetos sobre los órganos corpóreos, de la esperanza y del temor. La demostración de esta tesis la formula primeramente en lo que se refiere al placer y al dolor moral, relacionados con un impulso del alma hacia el porvenir. El placer del matemático que ha descubierto un teorema se deriva, por ejemplo, de la esperanza de los placeres que le esperan en el futuro, de la estima y de los beneficios que su descubrimiento le reportará. El dolor por una desgracia es semejante al temor de los dolores y de las dificultades futuras. Ahora bien, puesto que la esperanza es para el hombre la probabilidad de vivir en el futuro mejor que en el presente, supone siempre la falta de un bien y es, por tanto, el resultado de un efecto, de un dolor, de un mal *(Disc.,* 3). El placer moral no es más que el rápido cese de un dolor, y es tanto más intenso cuanto mayor fue el dolor de la privación o de la necesidad (*Ib.*, 4). Verri extiende su doctrina hasta los placeres y dolores físicos, haciendo ver que muchas veces el placer físico no es otra cosa que el cese de una privación natural o artificial del hombre (*Ib.*, 7). A la objeción de que la tesis se puede invertir, sosteniendo con la misma verosimilitud que todo dolor consiste en el cese rápido del placer, Verri responde que semejante generación recíproca no

puede darse porque "el hombre no podría empezar nunca a sentir placer ni dolor; de lo contrario, la primera de las dos sensaciones de esta clase sería la primera en esta hipótesis, lo cual es un absurdo" (*Ib.*, 6). Verri llega a confirmar la conclusión que Maupertuis (§ 493) había deducido de su cálculo, o sea, que la suma total de los dolores es superior a la de los placeres. En efecto, la cantidad del placer no puede ser nunca superior a la del dolor porque el placer no es más que el cese del dolor. "Pero todos los dolores que no terminan rápidamente, son una cantidad de mal que en la sensibilidad humana no halla compensación y en cada hombre se dan sensaciones dolorosas que ceden lentamente" (*Ib.*, 6). Aun los placeres de las bellas artes tienen el mismo origen: como fundamento tienen los que Verri llama *dolores innominados.* El arte no dice nada a los hombres que rebosan alegría y, en cambio, habla a quienes están dominados por el dolor o la tristeza. El magisterio del arte consiste más bien en "esparcir las bellezas consoladoras del arte para que haya un intervalo suficiente entre una y otra, para retornar a la sensación de algún dolor innominado, o bien en hacer nacer de cuando en cuando sensaciones dolorosas expresamente, y a continuación añadir a ellas una idea risueña que sorprenda dulcemente y haga cesar el dolor rápidamente" (*Ib.*, 8). La conclusión es "que el dolor es el principio motor de todo el género humano". Y de este supuesto parte el discurso de Verri *Sobre la felicidad.* Para el hombre es imposible la felicidad pura y constante y, en cambio, es posible la miseria y la infelicidad. El exceso de los deseos sobre nuestras posibilidades es la medida de la infelicidad; la ausencia de los deseos es más bien mero vegetar que vida, mientras la violencia de los deseos todo el mundo puede experimentarla y es, a veces, un estado duradero. La sabiduría consiste en medir en cualquiera situación los deseos con las posibilidades y, por esto, la felicidad no está hecha más que para el hombre ilustrado y virtuoso.

## 502. BECCARIA

La obra de César Beccaria (15 marzo 1738-28 noviembre 1794) *De los delitos y de las penas* (1764) es el único escrito del iluminismo italiano que ha tenido resonancia europea. Traducido al francés por el abate Morellet y publicado en París en 1766, y luego a las demás lenguas europeas, se puede decir que representa el punto de vista del iluminismo en el campo del Derecho Penal. Los principios de que parte la obra son los de Montesquieu y Rousseau. El objetivo de la vida social es "la mayor felicidad repartida entre el mayor número", fórmula aceptada después y hecha propia por Bentham. El Estado nace de un contrato y la única autoridad legitima es la de los magistrados que representan la sociedad unida por el contrato (*Dei delitti* § 3). Las leyes son las condiciones del pacto originario y las penas el motivo sensible para reforzar y garantizar la acción de las leyes. De estos principios nace la consecuencia fundamental, que inspira todo el ensayo. "Las penas que sobrepasan la necesidad de conservar el depósito de la salud pública, son injustas por su naturaleza y tanto más justas son las penas cuanto más sagrada e inviolable es la seguridad, y mayor la libertad que el soberano conserva para los subditos" (*Ib.*, § 2).

De este punto de vista nacen los problemas debatidos por Beccaria, ¿Es verdaderamente la muerte una pena útil y necesaria para la seguridad y el buen orden de la sociedad? ¿La tortura y los tormentos son justos y alcanzan el fin que las leyes se proponen? ¿Las mismas penas son igualmente útiles en todos los tiempos? Ahora bien, el fin de las penas no es otro que impedir que el reo cause nuevos daños a sus conciudadanos y apartar a otros de cometer daños iguales. Es necesario, pues, escoger las penas y el modo de infligirlas para que, guardando proporción con el delito cometido, causen una impresión más eficaz y duradera sobre el alma de los hombres y sean menos atormentadoras para el cuerpo del reo (*Ib.*, 15). Pero el reo no es tal antes de la sentencia del juez, ni la sociedad puede privarle de la protección pública antes de que se haya decidido si ha violado los pactos por los cuales le fue otorgada. La tortura es, pues, ilegítima; y también inútil, porque es vano suponer que "el dolor se convierta en el crisol de la verdad, como si el criterio de ella residiera en los músculos y en las fibras de un miserable". La tortura es el medio más seguro de absolver a los criminales robustos y de condenar a los débiles inocentes; es una cuestión de temperamento y de cálculo que varía en cada hombre en proporción a su robustez y su sensibilidad. Y pone al inocente en peores condiciones que al reo que, si resiste a la tortura, es declarado inocente, mientras que al inocente reconocido por tal nadie le puede quitar el daño que se le ha infligido con el tormento (*Ib.*, 12). En cuanto a la pena de muerte, Beccaria se pregunta cuál puede ser el derecho que los hombres se atribuyen para matar a sus semejantes. Este derecho no puede derivarse del contrato social, porque es absurdo que los hombres hayan dado en este contrato a los demás el derecho de matarles. La pena de muerte no es un derecho, sino "una guerra de la nación con un ciudadano". Se justificaría únicamente en el caso de que fuese realmente el verdadero y único freno para apartar a los demás de la comisión de delitos; pero esto es precisamente lo que Beccaria niega. No es la intensidad de la pena lo que causa el mayor efecto sobre el alma humana, sino la extensión de la misma, porque nuestra sensibilidad es movida más fácil y establemente por impresiones mínimas y continuadas que con un movimiento fuerte, pero pasajero. Las pasiones violentas sorprenden a los hombres, pero no por largo tiempo; por esto, en un gobierno libre y tranquilo, las impresiones deben ser más frecuentes que fuertes. "La pena de muerte se convierte en un espectáculo para la mayor parte y en un objeto de compasión mezclado con desdén para otros; ambos sentimientos embargan más el ánimo de los espectadores que el saludable terror que la ley pretende inspirar. Pero en las penas moderadas y continuas, él sentimiento dominante es este último, porque es el único. El límite, que debería fijar el legislador al rigor de las penas, parece consistir en el sentimiento de compasión, cuando comienza a prevalecer sobre cualquiera otro en el ánimo de los espectadores de un suplicio, más hecho para éstos que para el reo" (*Ib.*, 16). El que ve ante sí el gran número de años que ha de pasar en la esclavitud, hace una útil comparación de todo ello con la incertidumbre del éxito de sus delitos y con la brevedad del tiempo que gozaría los frutos de su crimen. No es necesario que la pena sea terrible; es necesario más bien que sea cierta e infalible. "La certeza de un castigo, aunque moderado, causará siempre mayor impresión que el temor de otro

más terrible unido a la esperanza de la impunidad" (*Ib.*, 20). En todo caso, la verdadera medida de los delitos es el daño acerreado a la sociedad. No debe entrar en esta medida la consideración de la intención, que es diferente en cada individuo y no se presta a caer en las normas generales de un código; ni tampoco la consideración de lo pecaminoso. El pecado se refiere a la relación entre el hombre y Dios, mientras que la única base de la justicia humana es la utilidad común (*Ib.*, 24). La exigencia general de la legislación penal la indica Beccaria al concluir su obra. "Para que toda pena no sea una violencia de uno o de muchos contra un ciudadano particular, debe ser esencialmente pública, pronta, necesaria, la menor posible dadas las circunstancias, proporcionada a los delitos v dictada por las leyes" (*Ib.*, 42).

Ante la obra que acabamos de examinar, las demás de Beccaria tienen escaso relieve. En las *Investigaciones sobre la naturaleza del estilo* (1770), emplea principios sensistas. Distingue las ideas *principales o necesarids*, que garantizan la verdad de un juicio, de las ideas *accesorias*, cuya finalidad es sólo aumentar la fuerza y la impresión del mismo juicio. El estilo consiste en la elección y en el uso de las ideas accesorias. Esta elección debe mirar sobre todo el interés ligado a las ideas, o sea, su relación con el placer y el dolor. Emplea aquí los elementos de la psicología de Condillac.

### 503. ROMAGNOSI. GIOIA

El influjo de Condillac es también evidente en los escritores del iluminismo italiano que han- abordado el problema gnoseológico. Juan Domingo Romagnosi (1761-1835), fue, sobre todo, un jurista que siguió las huellas de Filangieri y Beccaria. Llevado por los problemas de su ciencia a los de la gnoseologia, procuró resolverlos en el sentido de un empirismo revisado y corregido (*¿Qué es la mente sana?*, 1827; *Puntos de vista fundamentales sobre el arte de la lógica,* 1832). Romagnosi no considera posible la reducción verificada por Condillac de todas las facultades y conocimientos humanos a la sensación. En la sensación no ve más que una modificación simple y pasiva, sobre la cual la percepción ya representa un progreso, por cuanto consiste en la apropiación activa de un modo dado y discernible de sentir (*Vedute,* I, 6). En las mismas percepciones, en la memoria y, además, en la duda, en el juicio y en todos los actos de la inteligencia actúa, según Romagnosi, un poder concreto, simple, uniforme, inmutable y universal que llama *sentido racional,* y que constituye la unidad de desarrollo del espíritu humano desde el instinto y el sentido hasta la razón totalmente desarrollada o "razón dominante". Las funciones del sentido racional no son creadas espontáneamente por el alma, sino que son siempre excitadas por una intuición externa y asociadas con ella. Constituyen la reacción que nuestro yo pensante opone a la acción de las cosas externas (*Che cos'è la mente sana?*, § 10). El sentido lógico es, por tanto, un producto natural y sus leyes son leyes de la naturaleza, semejantes a las que determinan la acción de un espejo reflector (*Ib.*, § 10). La ley fundamental de la inteligencia es la que establece la relación entre la acción del objeto y la reacción analítica del sentido lógico, relación de la que nace la percepción del ser y de la acción de las cosas (*Ib.*, § 12). Es fácil advertir

el carácter naturalista y determinista de esta concepción gnoseológica. Naturalismo y determinismo, por otra parte, dominan también las concepciones morales y políticas de Romagnosi. La sociedad vive y se desarrolla según leyes naturales y a través de fases constantes, igual que e! individuo. La moralidad es un conjunto de condiciones necesarias para que el hombre viva en sociedad y persiga de acuerdo con la sociedad sus fines naturales, que son la conservación, la felicidad y el perfeccionamiento. Aun cuando Romagnosi haya también conocido (y criticado mal) la doctrina de Kant, su doctrina está ligada a la orientación sensista y naturalista del iliminismo francés.

Una variante análoga del sensismo de Condillac presentan las obras filosóficas *(Elementos de filosofía*, 1818; *Ideología,* 1822) de Melchor Gioia (1767-1828); más benemérito por sus estudios de estadística y por la defensa que hizo de la utilidad de esta ciencia para los fines sociales. Gioia combate la tesis de que los fenómenos de la conciencia dependan solamente de la accón de los sentidos. Si así fuera, la inteligencia debería ser proporcionada a la intensidad de las sensaciones, mientras la experiencia nos enseña que ésta, en cambio, disminuye, más bien que aumenta, la energía de las facultades intelectuales. Una fuerza independiente de los sentidos es necesaria, no sólo para *descomponer,* esto es, para considerar por separado las cualidades de los cuerpos y descubrir sus relaciones, sino también para *componer*, o sea, para dar lugar a productos que no existen en la naturaleza. De la misma manera que no se puede confundir la madera con el hacha que la corta, asimismo no se puede confundir la *fuerza intelectual* con el material que los sentidos ofrecen al hombre *(Ideología,* edic. 1822, II, p. 175 sigs.).

Debe recordarse, porque con sus manuales introdujo en las escuelas italianas la filosofía de Locke y Condillac, el Padre Francisco Soave (1743-1816), profesor de la Universidad de Parma, que permaneció siempre fiel a la filosofía de Condillac, a quien conoció durante la estancia del filósofo francés en la corte de Parma.

## BIBLIOGRAFIA

**§ 500 Giannone, *Opere,* Milán (classici italiani), 1823; Nicolini, *Gli scritti e la fortuna di P. G.,* Bari, 1914; ID., *La teoriepolitiche di P. G.*, Nápoles, 1915.**

**Galiani, *Della moneta,* edic. Nicolini, Bari, 1915; *Correspondance*, edic. Perey y Maugras, 2 vols., París, 188! ; *II pensiero dell'ab G.*, antologia a cargo de Nicoiini, Bari, 1909.**

**Genovesi, *Sul vero fine deile lettere o delle scienze,* 1753; *De ture et officiis,* 1764 (además, las obras cit. en el texto).**

**Filangieri, *Scienza della legislazione*, edic. P. Villari, 2 vols., Florencia, 1864.**

**Pagano, *Saggi politici*, reimpresión, Capolago, 1837; edic. Colletti, Bolonia, 1936.**

**§ 501. Pedro Verri, *Op. filos. e di econ. politica,* 4 vols., Milán, 1818; *Opere varíe,* revis por N. Valeri, vol. I, Florencia, 1947; Ottolini, P. *V. e i suoi tempi,* Palermo, 1921; N. Valeri, P. *V.*, Milán, 1937.**

**§ 502. Beccaria, *Opere, 2* vols., Milán (Classici italiani), 1821; *Scritti e lettere inedite,* Milán, 1910; *Opere scelte,* edic. Mondolfo, Bolonia, 1924.**

**De Ruggiero, *// pensiero politico meridionale nei sec. XVIII e XIX*, Bari, 1922.**

§ 503. Romagnosi, *Opere*, edic. Marzucchi, 19 vols., Florencia, 1932-39; edic. De Giorgi, 8 vols., Milán, 1841-52; A. Norsa, *Il pensiero fil. di G. D. R.*, Milán, 1930; Caboara, *La fil. del diritto di G. D. R.*, Città di Castello, 1930; Solari, en "Riv. di Filos.", 1932.

Gioia, *Del merito e delle recompense*, 1818; *Esercizio logico sugli errori di ideologia e di zoologia*, 1823; *Filosofia della statistica*, 1822.

Soave, *Elementi di filos.; Istruzioni di logica, metafisica ed etica*, Milán, 1831.

G. Capone Braga, *Le fil. franc. et it. dell'700*, cit.

## CAPITULO XIV

# LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

### 504. WOLFF

El iluminismo alemán debe su originalidad, respecto al inglés y francés, más que a nuevos problemas o temas especulativos, a la forma lógica en que los temas y problemas se presentan y manejan. El ideal de una razón que tenga el derecho de atacar con sus dudas y sus problemas todo el mundo de la realidad, se transforma en el iluminismo alemán en un *método* de análisis racional, a la vez cauto y decidido, que avanza demostrando la legitimidad de cada paso y la posibilidad intrínseca de los conceptos de que se sirve y su fundamento *(Grund)*. Es este el método de la undamentación (*Fundiren*), que debía ser característico de la filosofía alemana posterior y que celebró su gran triunfo en la obra de Kant. El fundador de este método es Wolff que, en este aspecto, es el máximo representante de la Ilustración alemana. Las obras de Wolff, tan escrupulosas y pedantes en su construcción sistemática, forman un extraño contraste con el carácter inspirado, genial y ameno de las obras de los mayores iluministas ingleses y franceses. La exigencia iluminista, con todo, se concreta e incorpora precisamente en la forma de esas obras; porque es el objetivo de una razón que pretende justificarse por sí misma y hallar en sí, esto es, en el propio procedimiento analítico, el *fundamento* de su validez.

Cristian Wolff nació en Breslau el 24 de enero de 1679. Nombrado profesor de Halle en 1706, fue destituido en 1723 por el rey Federico Guillermo I a petición de sus colegas pietistas, Francke y Lange. El pietismo era una corriente protestante, fundada hacia fines del siglo XVII por Ph. J. Spencer (1635-1705), que insistía en el carácter práctico y místico del cristianismo en polémica con las orientaciones intelectualistas y teológicas. Lo que escandalizó especialmente a los colegas de Wolff fue su *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos,* en el que siguiendo un recurso común del iluminismo francés había puesto a Confucio entre los profetas al lado de Cristo. Al ascender al trono Federico II, Wolff fue restablecido en su cátedra de Halle, donde enseñó hasta su muerte (1754).

La obra de Wolff tuvo sobre toda la cultura alemana una influencia extraordinaria. En un primer período escribió en alemán; luego en latín, pues quería hablar como "preceptor de todo el género humano". En realidad su eficacia más duradera es la de que se ejercita en el terreno del lenguaje filosófico. Gran parte de la terminología filosófica de los siglos XVIII y XIX y de la que todavía se usa actualmente ha experimentado el

influjo de las definiciones y distinciones wolfianas. Las obras alemanas son: *Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano* (1712); *Pens. rac. sobre Dios, el Mundo y el alma de los hombres* (1719); *Pensamientos rac. sobre la acción humana* (1720); *Pens. rac. sobre la vida social de los hombres* (1721); *Pensamientos rac. sobre las operaciones de la naturaleza* (1723); *Pens. rac. sobre la finalidad de las cosas naturales* (1724); y *Pens. rac. sobre las partes de los hombres, los animales y las plantas* (1725).

Las obras latinas son: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Jus naturae* (1740-1748); *Jus gentium* (1749) *Philosophia moralis* (1750-1753).

El objetivo final de la Filosofía es, según Wolff, el de iluminar el espíritu humano de manera que haga posible al hombre el uso de la actividad intelectual en que consiste su felicidad. La filosofía tiene, pues, un objetivo práctico, que es la felicidad humana; pero este fin no se puede alcanzar sino por medio del conocimiento claro y distinto. Pero, además, este fin no se puede alcanzar si no hay "libertad filosófica", libertad que consiste en la posibilidad de manifestar públicamente la propia opinión sobre cuestiones filosóficas (*Lógica*, § 151). Sin libertad filosófica, no es posible el progreso del saber, ya que entonces "cada uno se ve obligado a defender como verdaderas las opiniones transmitidas comúnmente, aunque uno estime lo contrario" (*Ib.*, § 169). De esta manera Wolff admite y hace suya la exigencia iluminista de la libertad y la interpreta como liberación de la tradición. La filosofía es "la ciencia de los posibles en cuanto tales" y de las "razones por las cuales se realizan los posibles", entendiéndose por "posible" lo que implica contradicción. Las reglas del método filosófico, según Wolff, deben ser idénticas a las del método matemático. "En el método filosófico, dice Wolff, no se necesita hacer uso de términos que no hayan sido aclarados por una definición exacta ni hay que admitir como verdadero lo que no esté suficientemente demostrado; en las proposiciones se ha de determinar con igual cuidado el sujeto y el predicado y todo debe quedar ordenado de tal manera que sean premisas aquellas cosas en virtud de las cuales se comprenden y justifican las siguientes" (*Ib.*, § 139). Puesto que estas actividades son fundamentalmente dos, el conocer y el querer, así las dos ramas fundamentales de la filosofía son la *filosofía teorética* o metafísica y la *filosofía práctica.* Ambas presuponen la lógica como su propedéutica. La metafísica se divide, ademas, en *ontología,* que se refiere a todos los objetos en general, en cuanto existen; *psicología,* que tiene por objeto el alma; *cosmología,* que tiene por objeto el mundo y *teología* racional, que tiene por objeto la existencia y los atributos de Dios.

En *lógica* Wolff reconoce como principio supremo el de contradicción, que no es solamente una ley del pensamiento, sino también de todo objeto posible. Este principio excluye la incompatibilidad real de las cosas y vale, por tanto, también como principio de su razón suficiente. De conformidad con el principio de contradicción, los conceptos pueden ser utilizados sólo dentro de los límites de lo que contienen y los juicios son verdaderos sólo en cuanto dan el análisis de sus sujetos. Wolff no excluye, sin embargo, la

experiencia, que en las ciencias naturales debe unirse al raciocinio y que, aun en las ciencias racionales, puede emplearse para formar las definiciones empíricas de las cosas. Con todo, en estas definiciones pueden fundarse sólo demostraciones probables, no necesarias; y tales demostraciones toman en la obra de Wolff una gran importancia. Al lado de las proposiciones necesarias, cuyo contrario es imposible, Wolff pone las proposiciones contingentes (las verdades de hecho de Leibniz), cuyo contrario excluye toda contradicción.

La *ontología o* filosofía primera es la ciencia del ser en general, es decir, del ente en cuanto es. Su objeto es demostrar las determinaciones que pertenecen a *todos* los entes, tanto en sentido absoluto como bajo determinadas condiciones *(Ontología,* § 8). Esta se funda en dos principios fundamentales, que son el principio de contradicción y el principio de razón suficiente: se entiende por razón suficiente "aquello por lo cual se comprende por qué ocurre algo" (*Ib.*, § 56). Con oportunas modificaciones, halla sitio en el tratado de Wolff toda la metafísica aristotélica-escolástica, que él declara querer rescatar del desprecio en que ha caído después de Descartes. Esto quiere decir que los conceptos centrales de la ontología son para él los de sustancia y causa. Sin embargo, se puede notar el propósito de apoyarlos en una base empírica cierta. Así Wolff afirma que las determinaciones de una cosa que no brotan de otra ni derivan una de otra constituyen la esencia de la cosa misma (*Ib*., § § 143, 144). La sustancia es el sujeto, durable y modificable, de los atributos esenciales y de los modos variables de tales atributos (*Ib.,* § 770). Cada sustancia está dotada de una fuerza que produce los cambios de la misma: cambios que son sus acciones y tienen su fundamento en la esencia de la sustancia (*Ib.,* § 776).

En *cosmología,* Wolff considera el mundo como un reloj o una máquina en la que nada sucede por azar y que, por esto, está sometido a un orden necesario. Puesto que este orden necesario ha sido producido por Dios y es, por tanto, perfecto, es imposible que Dios mismo intervenga suspendiéndolo o cambiándolo; así niega el milagro.

La *psicología* la divide Wolff en experimental y racional. La primera considera el alma tal como se manifiesta en el cuerpo y se sirve del método experimental de las ciencias naturales. La segunda considera el alma humana en general, elimina, según el procedimiento cartesiano del *cogito,* la duda sobre la existencia del alma misma y estudia sus dos facultades fundamentales, el conocer y el obrar. Wolff excluye la conversión de la sustancia corporal en la sustancia espiritual, operada por Leibniz con el concepto de la mónada. El alma no está desde un principio unida al cuerpo, sino que se une a él desde el exterior, o sea por Dios. Sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, Wolff admite la doctrina de la armonía preestablecida, pero la hace independiente de la voluntad de Dios, admitiendo que cada alma se representa al mundo sólo en los límites de sus órganos corporales y según los cambios que se verifican en su sensibilidad.

En la *teología,* que Wolff llama *natural* (o racional) contraponiéndola a la fundada sobre la revelación sobrenatural, Wolff da el máximo valor al argumento cosmológico de la existencia de Dios, acepta el ontológico y excluye el teleológico. En realidad, el orden del mundo es para él el orden de una máquina y la finalidad de las cosas no es intrínseca a las mismas, sino extrínseca y debida a la acción de Dios. Wolff se remonta a los atributos de

la esencia divina partiendo de la consideración del alma humana. Y en cuanto a los problemas de la teodicea, repite e ilustra sistemáticamente las soluciones de Leibniz.

En la *filosofía práctica* conserva la división aristotélica de ética, economía y política. Su ética, completamente diversa de la de Leibniz, se deduce de su racionalismo. Las normas de la ética tendrían valor aunque Dios no existiera, porque el bien es tal por sí mismo, y no por la voluntad de Dios. Estas normas se desprenden del fin mismo del hombre, que es la perfección, y se reducen a una única máxima: "Haz lo que contribuye a tu perfección, a la de tu condición y a la de tu prójimo, y no hagas lo contrario." A la perfección del hombre contribuye todo lo que es conforme a su naturaleza; por lo tanto, también el placer, que Wolff define como percepción de una perfección real o supuesta. El concepto de perfección está fundado en el supuesto de la posibilidad de progreso del hombre individual y de la sociedad: progreso que Wolff considera necesario y que se realizará a medida que la sociedad se organice de manera que haga posible que cada cual de sus miembros trabaje por el perfeccionamiento de los demás.

El sistema de Wolff se suele designar como leibniziano-wolfaniano. En realidad, presenta características bastante distintas del de Leibniz. En primer lugar, niega el concepto de la mónada, como sustancia espiritual que viene a constituir tanto la materia como el espíritu; con elfo se abandona el concepto dominante de Leibniz, el de un orden universal y libre fundado en la elección de lo mejor. El orden del mundo es para Wolff el de una máquina, de modo que es necesario y no admite libertad de elección. De esto se deriva todavía una tercera diferencia, que es la negación de la finalidad interna de las cosas; las cuales son útiles porque se prestan a ser utilizadas para el perfeccionamiento del hombre, pero no están intrínsecamente constituidas para este fin. En este punto Wolff está mucho más cerca de Diderot o de Voltaire que de Leibniz. Se aparta también de Leibniz en la renuncia a establecer un acuerdo entre la filosofía y la religión revelada, acuerdo que Leibniz intentó realizar por todos los medios, conforme a su principio de la armonía universal. En el sistema de Wolff, los principios netamente leibnizianos son sólo dos: 1.°, la doctrina de la armonía preestablecida, la cual, empero, se limita a la relación entre el alma y el cuerpo y es interpretada naturalísticamente; 2.°, las justificaciones de la teodicea. El espíritu del iluminismo prevalece en la doctrina de Wolff por encima de la inspiración leibniziana.

## 505. PRECURSORES DE LA ILUSTRACIÓN

Pueden considerarse como precursores de la Ilustración algunos pensadores contemporáneos de Leibniz que preanunciaron ciertos motivos de la misma. Entre ellos figura el holandés Walther de Tschirnhaus (1651-1708), que fue matemático y físico y, además, autor de un libro de lógica titulado *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687). Este libro quiere ser una especie de introducción a la investigación científica y dar reglas para su descubrimiento. El origen de todos los conocimientos es la experiencia; pero la experiencia la entiende en el sentido

cartesiano, como conciencia interior. Esta nos revela cuatro hechos fundamentales, que pueden servir para el descubrimiento de todo saber: 1.°, somos conscientes de nosotros mismos como de una realidad distinta; este hecho, que nos hace alcanzar el concepto del espíritu, es el fundamento de todo conocimiento; 2.°, tenemos conciencia de que algunas cosas que nos mueven nos interesan y otras no nos interesan. Tomamos de este hecho el concepto de voluntad, el del conocimiento del bien y del mal y, por consiguiente, el fundamento de la ética; 3.°, tenemos conciencia de poder comprender algunas cosas y no poder comprender otras; mediante este hecho, alcanzamos el concepto del entendimiento, la distinción entre lo verdadero y lo falso y, por tanto, el fundamento de las ciencias racionales; 4.°, sabemos que por los sentidos, la imaginación y el sentimiento nos formamos una imagen de los objetos externos; en este hecho se fundan el concepto de los cuerpos y las ciencias naturales. Tschirnhaus está convencido de que estos hechos de la experiencia interna, si se adoptan como principios generales de deducción y se desarrollan sistemáticamente, pueden proporcionar un método útil a la verdad en todas las ciencias. En otras palabras, comparte el ideal de la ciencia universal, como había sido proyectada por Leibniz, con el que mantuvo relaciones personales.

En el campo de la filosofía del Derecho es notable la obra de Samuel Pufendorf (1632-1694), *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), que es la justificación del absolutismo ilustrado. El derecho natural nace, según Pufendorf, en primer lugar, del *amor propio*, que empuja al hombre a su conservación y bienestar; y en segundo lugar, del estado de indigencia en que la naturaleza pone al hombre. Siendo el hombre por naturaleza un ser racional, el derecho natural es la respuesta que la razón humana da al problema planteado al hombre por el amor propio y por la indigencia; y su principio puede formularse del modo siguiente: "Cada cual, en cuanto dependa de sí, debe promover y mantener con sus semejantes un estado pacífico de sociabilidad, conforme, en general, a la índole y finalidad del género humano" *(De iure*, II, 3, 10). Por consiguiente, se deben juzgar como impuestas por el derecho natural todas las acciones necesarias para favorecer esta sociabilidad y prohibidas las que la perturban y disuelven. Por la necesidad de la sociabilidad, el hombre se ve en la precisión de establecer convenios y pactos, de los cuales nacen, en primer lugar, la propiedad y el Estado, y luego, los sucesivos desarrollos y resoluciones de estas dos instituciones fundamentales.

En las ideas de Pufendorf se inspira otro iusnaturalista, Cristian Thomas (Thomasius) (1655-1728), autor de los *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (1705). En esta obra Thomasius ve los fundamentos de la vida moral y social en la misma naturaleza humana y, precisamente, en sus tres tendencias fundamentales: la de vivir lo más larga y felizmente posible, la de evitar el dolor y la muerte y la tendencia a la propiedad y al dominio. Sobre estas tres tendencias se fundan respectivamente el derecho, la política y la ética. El *derecho*, fundado en la primera tendencia, tiende a la conservación de un orden pacífico entre los nombres. La *política* fundada en la segunda tendencia, procura promover este orden pacífico por medio de acciones encaminadas a tal fin. La *ética*, fundada en la tercera tendencia, intenta la adquisición de la paz interior de

los individuos. En Thomasius están ya claras las tendencias iluministas. Afirma decididamente que la filosofía se funda en la razón y tiene por fin únicamente el bienestar terrenal de los hombres, mientras la teología, que se funda en la revelación, mira por su bienestar celestial. Además, se ve claramente en su pensamiento la independencia de la esfera del derecho de la esfera teológica.

## 506. EL ILUMINISMO WOLFANIANO

Después de Wolff, los problemas filosóficos fueron tratados en Alemania de un modo más o menos conforme con las soluciones que él había ofrecido, pero siempre de acuerdo con el método que había empleado. La filosofía wolffaniana dominó durante largo tiempo en las universidades alemanas; pero no muchos de sus representantes conservaron todavía un auténtico interés histórico. Entre los menos serviles seguidores de Wolff se puede mencionar a Martin Knutzen (1713-1751), que fue profesor en Koenigsberg y maestro de Kant. Es autor de un *Systema causarum efficientium*, en el que sustituye la armonía preestablecida con la doctrina del influjo físico entre los cuerpos, aclarando y completando una tendencia que era ya evidente en el sistema de Wolff.

Entre los adversarios de Wolff, el más notable es Cristian Augusto Crusius (1715-1775). En su *Esquema de las verdades de razones necesarias* (1745), Crusius combate el optimismo y el determinismo. Niega que el mundo sea el mejor de todos los posibles y que en él domine un orden necesario (como quería Wolff) o una armonía preestablecida (como defendía Leibniz). Crusius critica también en otro escrito el principio de razón suficiente, al que contrapone como ley fundamental del pensamiento, ésta: lo que no puede pensarse es falso; lo que no puede pensarse como falso, es verdadero.

Mayor relieve tiene la personalidad filosófica de Juan Enrique Lambert (1728-1777), quien sostuvo con Kant una importante correspondencia y fue matemático y astrónomo, además de filósofo. Su primera obra filosófica es el *Nuevo órgano* (1764), dividido en cuatro partes: La primera, *Dianoiología*, estudia las leyes formales del pensamiento; la segunda, *Aletiología*, estudia los elementos simples del conocimiento; la tercera, *Semiótica*, aborda las relaciones de las expresiones lingüísticas con el pensamiento; y la cuarta, *Fenomenología*, enumera las fuentes de los errores. Mientras la dianoiología reproduce sustancialmente la lógica formal de Wolff, la aletiología es la parte más original de la obra de Làmbert. Esta parte es una especie de *anatomía* de los conceptos, que tiene como objeto alcanzar los conceptos más simples e indefinibles. Los conceptos simples carecen por naturaleza de contradicción, porque carecen de toda multiplicidad interna. Su posibilidad consiste, pues, en su inmediata "pensabilidad". Estos conceptos los conocemos únicamente a través de la experiencia; pero son independientes de ella porque su posibilidad no es empírica, y en este sentido son *a priori*. A los conceptos simples pertenecen: solidez, existencia, duración, extensión, fuerza, conciencia, voluntad, movilidad, unidad y, además, las cualidades sensibles, luces, colores, sonidos, etc. El problema que nace del reconocimiento de los conceptos simples es el

de su posible combinación. Así como la geometría, combinando a la par los puntos, las líneas, las figuras, construye todo su sistema, también es posible construir, con la combinación de los conceptos simples, todo y cualquier sistema de conocimiento. Todo depende de que se encuentren los principios y los postulados que expresan (como acontece en la geometría) las relaciones que hay entre los elementos simples. El conjunto de estos postulados constituiría lo que Lambert llama el "reino de la verdad", al cual pertenecerían la aritmética, la cronometría, la foronomía (doctrina de las leyes del movimiento) y todas las ciencias posibles. La Semiótica, tercera parte, del *Nuevo órgano*, es la investigación de las condiciones que hacen posible expresar en palabras y signos el reino de la verdad.

Otra obra de Lambert, *Arquitectónica o teoría de los elementos simples y primitivos en el conocimiento filosófico y matemático* (1771) presenta un problema que Kant estaba discutiendo al mismo tiempo: el del paso del mundo posible al mundo real, de lo que es simplemente pensable, en cuanto carece de contradicciones internas, a lo que existe. Lambert observa que, si el problema de la lógica es el de distinguir lo verdadero de lo falso, el problema de la metafísica es el de distinguir la verdad, del *sueño.* Ahora bien, lo que es pensable, no por eso existe. La metafísica debe añadir a la demostración de la pensabilidad, la demostración de la existencia real, sin la cual se reduce a un sueño *(Arquit.,* § 43). Ahora bien, los elementos objetivos del saber se pueden buscar únicamente, según Lambert, "en los sólidos y en las fuerzas", que son los únicos que constituyen "algo categóricamente real", y únicamente, por esto, pueden constituir la base de un juicio sobre la existencia (*Ib.,* § 297). Pero las fuerzas no se dejan alcanzar y aprisionar por la lógica pura, sino solamente por la sensibilidad (*Ib.,* § 374), de manera que solamente de la experiencia puede proceder el carácter de realidad de nuestros conocimientos. Ahora bien, la experiencia nos confirma sólo parcialmente los sistemas cognoscitivos que constituyen el reino de la verdad. Esto no implica la garantía de una correspondencia constante entre este reino y la realidad misma. Y esta garantía puede darla, según Lambert, solamente Dios. "El reino de la verdad lógica, sin la verdad metafísica, que radica en las cosas mismas, sería un puro sueño, y sin la existencia de un *Suppositum intelligens* no sólo sería un sueño, sino que ni siquiera existiría. De este modo, se llega al principio de que hay una verdad necesaria, eterna e inmutable, de lo cual se sigue que debe haber un eterno e inmutable *Suppositum intelligens* y que el objeto de esta verdad, esto es, lo sólido y la fuerza, tienen una necesaria posibilidad de existir" (*Ib.,* § 299). Dios es, así, la garantía de toda verdad: El solo garantiza la relación entre el mundo lógico y el mundo real y, por tanto, la objetividad real del conocimiento.

A pesar de la garantía metafísica a que recurre Lambert, su doctrina es una clara apelación a la experiencia como fundamento de todo conocimiento válido. Y a la experiencia apelan las investigaciones psicológicas de Juan Nicolás Tetens (1736-1807). La obra principal de Tetens se intitula *Investigación filosófica sobre la naturaleza humana y su desarrollo* (1776-1777), y está dominada por la necesidad de conciliar el punto de vista del empirismo inglés, que había disgregado la vida psíquica en el conjunto de los elementos empíricos, con el punto de vista de Leibniz,

que había insistido en su carácter activo y dinámico. Este intento le aproxima a la futura solución kantiana del problema: el reconocimiento de funciones *a priori* que dominen y formen el material sensible. En efecto, Tetens considera las representaciones originarias como la *materia* de las representaciones derivadas; el alma tiene el poder de escogerlas, dividirlas, separarlas unas de otras, para después mezclar, unir y componer los fragmentos y partes así obtenidas. Esta capacidad activa se muestra sobre todo en el poder creador de la poesía, que es semejante a la fuerza creadora de la naturaleza corpórea que, aun no creando nuevos elementos, produce siempre nuevos cuerpos con la mezcla de las partículas elementales de la materia misma (*Philos. Vers.*, II, 1, 24). Los análisis empíricos de los que Tetens llama "nuevos investigadores", como Locke y Condillac, Bonnet y Hume, no pueden explicar las funciones del espíritu, aquellas que dan lugar, por ejemplo, a la poesía y a la geometría, en las cuales hay algo que va más allá del puro dato de la experiencia. Los principios de las ciencias naturales como el de la inercia, de la igualdad entre acción y reacción y todos los demás, tienen una certeza que no se deriva de la observación de los hechos empíricos de los cuales se han sacado. "Ha habido, sin duda, sensaciones que han dado ocasión para el descubrimiento de tales principios, pero se los ha alcanzado mediante el raciocinio, una actividad autónoma del entendimiento, por la cual se ha producido toda relación de ideas... Tales pensamientos universales son pensamientos verdaderos, anteriores a toda experiencia. Nosotros no los aprehendemos à través de la abstracción y ni siquiera es posible que un ejercicio repetido muchas veces haya dado lugar a estas conexiones de ideas" (II, 1, p. 320 sigs.). Los empiristas ingleses y franceses habían considerado sobre todo los productos más simples del espíritu; Tetens considera, en cambio, los más elevados. "La geometría, la óptica, la astronomía, estas obras del espíritu humano, estas indubitables pruebas de su grandeza, son conocimientos sólidos y reales. ¿Con qué regla fundamental la razón humana ha construido estos prodigiosos edificios? ¿Dónde puede encontrarse el terreno y cómo pueden salir de experiencias singulares, las ideas y los principios fundamentales que constituyen los fundamentos indestructibles de obras tan altas? Aquí es precisamente donde debe demostrarse en su máxima energía la fuerza del pensamiento (*Ib.*, II, 1, p. 427 sigs.). El problema se plantea aquí en los mismos términos en que volverá a plantearlo Kant en la *Crítica de la razón pura. Tetens* lo condujo hasta el punto en que era posible sobre el terreno del puro análisis empírico en el cual se movía. Kant, al volverlo a proponer, lo llevará al terreno del análisis trascendental. Pero en el análisis de Tetens comienzan a delinearse "el contorno y los límites del entendimiento humano". ¿El entendimiento humano puede ser la norma de la realidad general? ¿Podemos quizás afirmar que no pueden pensarse otras relaciones universales objetivas por otros espíritus, de los cuales no tenemos ninguna idea, como tampoco la tenemos de un sexto sentido y de la cuarta dimensión? ” (*Ibid.*, II, 1, p. 328 s.). La pregunta de Tetens supone ya una respuesta negativa; y de esta respuesta negativa tomará Kant el fundamento para su distinción entre fenómeno y noúmeno.

## 507. BAUMGARTEN

El más notable de los seguidores de Wolff fue Alejandro Godofredo Baumgarten (1714-1762), autor de una *Metaphysica* (1739) que compendia sustancialmente en mil parágrafos la filosofía wolffiana y fue adoptada por Kant como manual para sus lecciones universitarias. Pero su fama se basa sobre todo en la *Aesthetica* (1750-1758), que le convierte en fundador de la estética alemana y en uno de los más eminentes representantes de la estética del siglo XVIII. La misma palabra *estética* fue introducida por Baumgarten.

La metafísica es definida por Baumgarten como la "ciencia de las cualidades de las cosas, cognoscibles sin la fe". Precede a la metafísica la teoría del conocimiento, que fue el primero en llamar *gnoseologia*. Esta se divide en dos partes fundamentales: la estética, que se refiere al conocimiento sensible, y la lógica, que trata del conocimiento intelectual. La originalidad de Baumgarten consiste en el relieve que dio al conocimiento sensible, al cual no considera sólo como grado preparatorio y subordinado del conocimiento intelectual, sino también, y sobre todo, como datado de un valor intrínseco, diverso e independiente del valor del conocimiento lógico. Este valor intrínseco es el valor poético. Los resultados fundamentales de la estética de Baumgarten son sustancialmente dos: 1.º, el reconocimiento del valor autónomo de la poesía y, en general, de la actividad estética, esto es, de un valor que no se reduce a la verdad propia del conocimiento lógico; 2.º, el reconocimiento del valor de una actitud o de una actividad humana que se consideraba inferior y, por tanto, la posibilidad de una valoración más completa del hombre en su totalidad. Este segundo punto erige a Baumgarten en uno de los más notables representantes del espíritu ilustrado. La estética es definida por Baumgarten como la "ciencia del conocimiento sensible" y también la denomina "teoría de las artes liberales, gnoseologia inferior, arte del bello pensar, arte de lo análogo de la razón" (*Aesthet.*, § 1). El fin de la estética es "la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal", y esta perfección es la *belleza* (*Ib.*, § 14). Por esto caen fuera del dominio de la estética, por un lado, las perfecciones del conocimiento sensible, tan ocultas que permanecen siempre oscuras para nosotros, y por otro, las que no podemos conocer sino con el entendimiento. El dominio de la estética tiene un límite inferior representado por el conocimiento sensible oscuro y otro superior, constituido por el conocimiento lógico distinto; a él pertenecen, por tanto, solamente las representaciones claras pero oscuras. La belleza como perfección del conocimiento sensible es universal; pero de una universalidad diferente de la del conocimiento lógico, porque hace abstracción del orden y de los signos y realiza una forma de unificación puramente fenoménica. La belleza de las cosas y de los pensamientos se distingue de la belleza de la conciencia y de la belleza de los objetos y de la materia. Las cosas feas pueden ser bellamente pensadas y las cosas bellas pueden pensarse de una manera fea (*Ib.*, § 18). Baumgarten cree que la

facundia, la grandeza, la verdad, la claridad, la certeza y, en una palabra, la *vida del conocimiento*, pueden contribuir a formar la belleza en cuanto se reúnan en una percepción fenoménica única y estén, por decirlo así, presentes y vivas en su conjunto (*Ib*., § 22). En este sentido el conocimiento estético es un "análogo de la razón"; así que no deben serle necesariamente extraños los caracteres que son propios del conocimiento racional; pero, para constituir una obra de arte, estos caracteres deben estar presentes en su vida total y ser, precisamente en su totalidad, intuidos como *fenómeno.* Para esto se requiere una disposición natural, con la cual se nace, y que sólo el ejercicio puede desarrollar y mantener; disposición que Baumgarten llama *ingenio bello connaturalizado* (*ingenium venustum connatum*, § 29). Se requiere, además, para un eficaz carácter estético, el ímpetu estético, o sea, la inspiración o el entusiasmo (*Ib*., § 78); y, además, una investigación y estudio ordenados (*Ib.,* § 97). Estas determinaciones aclaran lo que Baumgarten pretende decir cuando define la belleza como el fin del conocimiento sensible. Así como en el dominio de la investigación científica el elemento sensible es la ocasión o el medio para alcanzar el concepto, en la estética el elemento sensible es él mismo el fin de la investigación que tiende a individualizarlo y a perfeccionarlo en su puro- valor fenoménico. El principio de que la belleza es determinada por la actitud mediante la cual la apariencia sensible se convierte en verdadero fin de sí misma, había de inspirar y dirigir la *Crítica del Juicio* de Kant.

Pero, entretanto, este principio permite, conforme al espíritu del iluminismo, dignificar ciertos aspectos de la vida humana que en la época precedente estaban condenados a una irremediable inferioridad. Va los críticos contemporáneos y también otros más recientes han dirigido a Baumgarten la acusación de haber relegado la facultad de lo Dello entre las facultades inferiores, por lo cual no vale la pena desearla; y un historiador de la estética alemana, Lotze, ha afirmado que "la estética alemana empieza con el desprecio explícito de su tema". Pero, en realidad, Baumgarten anticipo su respuesta a estas objeciones. Ya en el prólogo de su primer ensayo, *Meditaciones filosóficas sobre temas concernientes a la poesía* (1735), había defendido la dignidad y el valor de sus investigaciones sobre un tema "tenido por muchos como ligero y muy alejado del ingenio de los filósofos' ; mas en los "Prolegómenos" de la *Estética,* su' defensa se convierte en la defensa de una parte o de un aspecto fundamental del hombre, al afirmar decididamente que "el filósofo es un hombre entre hombres y no puede creer justamente que una parte tan grande del conocimiento humano le sea ajena" (*Ib.,* § 6). A la objeción de que el conocimiento distinto (esto es, racional) es superior al estético, responde que "en un espíritu finito esto es verdadero solamente en las cosas de mayor entidad" (*Ib*., § 8), y al dicho de que las facultades inferiores han de ser dominadas más bien que excitadas y robustecidas, replica que "se ha de tener dominio sobre las facultades inferiores, aunque no tiranía" (*Ib.,* § 12). De esta manera la defensa de la estética como ciencia autónoma coincide, en la obra de

Baumgarten, con la defensa de la dignidad y del valor de una actitud humana fundamental.

## 508. EL ILUMINISMO RELIGIOSO

El carácter peculiar de la Ilustración alemana, según aparece en Wolff y en los wolffanianos (comprendido Baumgarten), que identifican la razón con el método analítico de la *fundamentación,* ha sido a veces explicado como una derivación del carácter alemán. Es una explicación digna de la metafísica escolástica, por recurrir a una cualidad oculta. Además, es una explicación falsa en el terreno de los hechos, porque el iluminismo alemán halla también expresiones en una literatura ágil y popular, semejante a la francesa. Esta literatura no tiene menos valor filosófico que la otra, puesto que entre sus cultivadores figura Lessing.

Esta segunda corriente del iluminismo alemán discutió con preferencia el problema religioso y, como las expresiones análogas del iluminismo inglés y francés, está dominada por el *deísmo,* que encontró algunos de sus defensores entre los mismos pietistas. El primer defensor declarado del deísmo es Hermán Samuel Reimarus (1694-1768), autor de un *Tratado de las principales verdades de la religión natural* (1754), cuya tesis fundamental es que el único milagro de Dios es la *creación.* Son imposibles ulteriores milagros porque serían correcciones o cambios de una obra, que por haber salido de las manos de Dios, debe considerarse como perfecta. Dios no puede querer más que la inmutable conservación del mundo en su totalidad. Si los milagros son imposibles, es imposible también una revelación sobrenatural que sería ella misma un milagro. Y aunque no ha de negarse la religión, debe fundarse solamente en el conocimiento natural. La religión natural debe cortar los puentes con la religión revelada, porque la verdad no puede contraer compromisos con el error, y la verdad está solamente de parte de la religión natural. En una *Defensa o apología de un racional adorador de Dios y* en otros escritos y fragmentos, publicados después de su muerte, Reimarus deduce y defiende todas las consecuencias del deísmo con parecida energía y más inflexibilidad lógica que sus colegas ingleses y franceses. Afirma explícitamente la falsedad de toda revelación, incluso la del Viejo y del Nuevo Testamento. "Solamente la razón natural es verdadera; ahora bien, la religión bíblica está en contradicción con la religión natural, luego es falsa". Con este simple silogismo Reimarus rechaza en bloque toda la enseñanza de la tradición. "Solamente el libro de la naturaleza, creación de Dios, es el espejo en el que todos los hombres, cultos o incultos, bárbaros o griegos, judíos o cristianos, de todos los lugares y de todos los tiempos, pueden reconocerse a sí mismos".

Los temas filosóficos y religiosos del iluminismo fueron expuestos y defendidos en forma sencilla y popular por Moisés Mendelssohn (1729-1786), que fue amigo personal de Leibniz y mantuvo

correspondencia con Kant. Sus obras principales son: *Cartas sobre las sensaciones* (1775); *Consideraciones sobre el origen y relaciones de las bellas artes y las ciencias* (1757); *Tratado sobre la evidencia de las ciencias metafísicas* (1764); *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* (1767); *Jerusalén o sobre el poder religioso y sobre el judaísmo* (1783); *Aurora o sobre la existencia de Dios* (1785). El pensamiento de Mendelssohn recoge eclécticamente b gnoseologia empirista de Locke, el ideal ético de la perfección de Wolff y el panteísmo de Spinoza. Así como Reimarus condena en bloque toda revelación, también Mendelssohn condena en bloque cualquier iglesia y cualquier poder eclesiástico. La religiosidad, como la moral, reside en los pensamientos y sentimientos íntimos del hombre; pero los pensamientos íntimos, lo mismo que los sentimientos, no pueden ni se dejan violentar por ninguna forma de poder jurídico. Además, toda organización jurídica supone una imposición; y la religión por su naturaleza, rechaza toda clase de imposición. La tesis principal de la obra *Jesuralén o sobre el poder religioso y sobre el judaísmo,* es que sobre los fundamentos de la moral y de la religión no puede nacer ninguna forma de derecho eclesiástico y que tal derecho existe solamente a expensas de la religión. De esto se deriva la necesidad de que el Estado defienda la más absoluta libertad de conciencia, es decir, que la iglesia y la religión pierdan todo poder político y estén completamente separadas del Estado. Mendelssohn es también contrario al ideal de unificación religiosa propugnado por Leibniz, ya que la unificación religiosa supone un símbolo o una fórmula investida de validez jurídica y que, por tanto, se haga valer con la fuerza del poder político. Esto conduciría a la limitación o a la negación de la libertad de conciencia. Mendelssohn ve realizado su ideal de religión natural en la religión de Israel; en la cual no hay ningún derecho eclesiástico, ningún credo obligatorio ni ninguna revelación divina de las creencias fundamentales, las cuales se fundan, en cambio, en el conocimiento natural. El único objetivo de la revelación judía tendió a dar una legislación práctica y unas normas de vida. En el *Fedón*, Mendelssohn trata de modernizar el diálogo platónico, desmenuzando la trama de las demostraciones en favor de la inmortalidad que se encuentran en él y añadiéndole una propia: el alma tiende por sí al perfeccionamiento indefinido, por tanto, Dios ha tenido que crearla inmortal, pues, de lo contrario, esta tendencia, puesta por él mismo, no tendría cumplimiento. Pero, si admite el progreso del hombre individual hacia la perfección, Mendelssohn no admite el progreso, en el que insistía su amigo Lessing, de todo el género humano. "El progreso, dice en *Jerusalén,* es solamente para los hombres individuales. Que también el todo, la humanidad entera deba en el curso de los tiempos avanzar y perfeccionarse, no me parece que haya sido el fin de la providencia divina". En la *Aurora* defiende el panteísmo spinoziano, considerándolo conciliable con la religión y la moralidad. En las *Cartas sobre las sensaciones* y en las *Consideraciones sobre las bellas artes*, acepta la doctrina de Baumgarten y considera la belleza como "representación confusa" o "representación sensible perfecta".

### 509. LESSING

La más genial figura de la Ilustración alemana es Godofredo Efraim Lessing (22 enero 1729 - 15 febrero 1781). Lessing representó poéticamente en sus dramas el ideal de vida del iluminismo; indagó la naturaleza de la poesía y del arte clásico (*Laocoonte* 1766; *Dramaturgia Hamburguesa,* 1767-1769); debatió ampliamente el problema religioso en una serie de escritos breves y fragmentarios, pero extremadamente eficaces, el ultimó y más importante de los cuales es *La educación del género humano* (1780). Su pensamiento, que primeramente se movía en el círculo de las ideas wolffanianas y deístas, se orientó posteriormente a través de la lectura de Shaftesbury hacia Spinoza. Jacobi, en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Moisés Mendelssohn* (1875), refirió, después de la muerte de Lessing, las palabras que, según se dice, pronunció poco antes de morir y que son probablemente auténticas: "Los conceptos ortodoxos de la divinidad no son para mí; yo no consigo gustarlos. ¡*En Kai Pan*! Yo no sé nada más". El Uno-todo, la inmanencia de Dios en el mundo como el espíritu de su armonía y de su unidad: ésta fue la postrera convicción de Lessing. Pero fue una convicción que para él no se restringió, como para Spinoza, sólo al mundo natural; se extendió al mundo de la historia, como demuestra su escrito sobre la educación del género humano.

Esta obra señala una fase muy significativa de la elaboración que el concepto de historia ha tenido en el iluminismo. A ella llegó Lessing después de largas investigaciones, cuyas primeras fuentes pueden hallarse en Wolff. La concepción de Wolff de que toda actividad humana se dirige a la perfección permite ver en todos los aspectos del hombre un *perfeccionamiento* incesante que les da un significado nuevo. Y así, Lessing en un escrito de 1778 *(Eine Duplik*, 1) sitúa el valor del hombre, más que en la verdad alcanzada, en el *esfuerzo* por alcanzarla, esfuerzo que pone en movimiento todas sus fuerzas y revela toda la perfección de que es capaz. Y en esta ocasión prorrumpe en las célebres palabras: "Si Dios tuviese en su diestra toda la verdad y en su izquierda sólo la tendencia hacia la verdad con la condición de errar eternamente perdido y me dijera: ¡Escoge! , yo me precipitaría con humildad a su izquierda, y le diría: ¡Padre, he elegido! La pura verdad es solamente para ti". En que consista propiamente el valor de esta tendencia eterna, que es la suerte del hombre individual y la ley de la historia, fue problema que ocupó largo tiempo a Lessing y que debatió en todos sus escritos teológicos. Leibniz distingue las verdades de razón, que son universales y necesarias, de las verdades de hecho, que son particulares y contingentes. Lessing parte precisamente de esta distinción para preguntarse a cuál de las dos especies de verdad pertenecen las verdades religiosas. Estas se fundan siempre en hechos particulares, como el milagro y la revelación; ¿cómo pueden tales hechos particulares constituir el fundamento de verdades eternas y universales como son las que la religión enseña? "Todos nosotros creemos, dice Lessing (*Ueber den Beweis des Geistes un der Kraft, Werke*, edic. Matthias, II, p. 139), que existió un Alejandro que conquistó toda el Asia en breve tiempo. Pero, ¿quién arriesgaría sobre esta creencia alguna cosa de grande y capital importancia, cuya pérdida no pudiera ser reparada? ¿Quien abjuraría para siempre, por seguir esta creencia, de todo

conocimiento que estuviera en oposición con ella? Yo, ciertamente, no". Los milagros del cristianismo acontecidos muchos siglos ha, son para nosotros simples noticias que no tienen nada de milagroso; pero, aun admitiendo como verdaderas estas noticias, ¿se deriva de ello la verdad eterna del cristianismo? ¿Qué tiene que ver el que no sepamos resolver alguna objeción fundada en el testimonio de la Biblia con la obligación de creer alguna cosa que repugne a la razón? Aun admitiendo que Cfisto haya resucitado después de muerto, ¿debe por esto admitirse que este Cristo resucitado sea hijo de Dios? Lessing cree imposible "pasar de una verdad histórica a una clase totalmente diversa de verdades y pretender que yo modifique a este precio todos mis conceptos metafísicos y morales". Constituye de alguna manera una respuesta a estas dudas e interrogantes su escrito sobre la *Educación del género humano*. El concepto fundamental de esta obra es que la revelación es educación. En la educación, en efecto, un individuo particular aprende de los demás lo que su razón no está todavía en condiciones de entender. Lo que aprende no es, sin embargo, contrario a la razón, si bien no puede todavía ser aprehendido y entendido plenamente por su razón, todavía débil y pueril. Ahora bien, la humanidad en su historia tiene un desenvolvimiento exactamente igual al del individuo. La humanidad ha sido educada a través de la revelación, la cual le comunica aquellas verdades que no puede todavía entender, en espera de que llegue a ser capaz de alcanzarlas y poseerlas de una manera autónoma.

Desde este punto de vista, la misma revelación se historiza, ya que no cae en un punto individual de la historia, sino que acompaña todo el curso de la misma, preanunciando y adelantándose a los desarrollos autónomos de la razón. Así como la naturaleza es una continua creación, del mismo modo la religión es una continua revelación. Toda religión positiva es un grado de esta revelación, que comprende en sí misma todas las religiones y las unifica en el curso de su historia progresiva. La coincidencia total de la revelación con la razón y de la religión positiva con la religión natural, es el último término a que está destinada la humanidad por la providencia divina. Puesto que la religión cristiana es la más elevada religión positiva, sus dogmas —la encarnación, la trinidad, la redención— se transformarán finalmente en verdades de razón; y la "razón del cristianismo" se aclarará por último como "el cristianismo de la razón".

Esta doctrina de Lessing, que esclarece en sentido religioso y especulativo la idea de la historia como *orden progresivo*, que el iluminismo elaboró, debía tener las más amplias resonancias en el período romántico. En el campo de la estética, Lessing permanece sustancialmente fiel a la concepción aristotélica, cuyas reglas considera tan infalibles como los elementos de Euclides (*Hamburgische Dramaturgie*). En el *Laocoonte* se propone evidenciar la diferencia entre pintura y poesía. La primera emplea formas y colores en el espacio y sólo puede expresar objetos que coexisten. La poesía emplea sonidos articulados en el tiempo y, por esto, expresa objetos sucesivos o cuyas partes son sucesivas. Ahora bien, los objetos que coexisten o cuyas partes coexisten se llaman *cuerpos*, y los objetos sucesivos o cuyas partes son sucesivas se llaman *acciones*: los cuerpos y sus cualidades visibles son, pues, los objetos de la pintura; las acciones son los objetos propios de la poesía. Pero las reglas fundamentales de la poesía y de la pintura son

idénticas, porque ambas son artes imitativas. "La pintura en sus composiciones coexistentes puede utilizar sólo un único momento de la acción y debe, por tanto, escoger el más significativo, por el cual se hace más comprensible lo que precede y lo que sigue. De la misma manera, también la poesía en sus imitaciones sucesivas puede utilizar únicamente una única propiedad de los cuerpos y debe, por tanto, escoger la que suscita la imagen más sensible del cuerpo desde el punto de vista que lo considera. De aquí nace la regla de la *unidad* de los objetivos pictóricos y de la economía en las representaciones de los objetos corpóreos' (*Laok.*, ap. 4). La división entre poesía y pintura no es, con todo, absoluta. La pintura puede representar también movimientos indicándolos mediante cuerpos; y la poesía puede representar también cuerpos indicándolos mediante movimientos. La regla aristotélica de la unidad domina la estética de Lessing.

## BIBLIOGRAFÍA

§ 504. Las obras alemanas de Wolff han tenido varias ediciones, además de la primera, cuya fecha se indica en el texto. Las obras latinas (títulos y fechas indicadas en el texto) constituyen un *corpus* del 23 vol. en cuanto que lleva, como lugar de impresión, Francfort y Leipzig. Nueva edición fotostática, Hildesheim, 1962 y sigs.; M. Campo, *C. W. e il razionalismo pre-critico*, Milán 1939, con bibl.; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, I, Turín, 1957, págs. 83-119.

K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, IH, Leibniz, 4.ª edic., Heidelberg, 1902, página 627 sigs.

Sobre el iluminismo alemán: E, Zeller, *Geschichte der deutscben Pbilos. seit Leibniz*, 2.ª edición, Munich, 1875; Cassirer, *Das Erkenntnissproblem*, cit., II, Berlín, 1922.

§ 505. Sobre Tschirnaus: G. Radetti, *Cartesianismo e spinozismo nel pensiero di E. W. v. T.*, Roma, 1929.

Sobre Pufendorf: P. Meyer, S. *P.* Grimma, 1895; E. Wolff, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tubinga, 1939.

Sobre Thomasius: A. Nicoladoni, C. *T.*, Berlín, 1888.

§ 506. De Knutzen; *Dissertatio methaphysica de aeternitate mundi impossibili*, Koenigsberg, 1733; *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis*, Koenigsberg, 1735; *Commentatio philosophica de humanae mentis individua sive immaterialitate*, Koenigsberg, 1741; *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialis mathematica methodo demonstrata*, Koenigsberg, 1747; además, el *Systema causarum*, ya cit. en el texto; B. Erdmann, *M. K. und seine Zeit*, Leipzig, 1876; M. von Biema, *M. K.*, París, 1908.

Crusius, *De corruptelis intellectus a volúntate pendentibus*, Leipzig, 1740; *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, Leipzig, 1742; *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Leipzig, 1743; *Weg zur Gewissbeit und Zuverlàssigkeit der menschl. Erkenntnis*, Leipzig, 1747; además, la obra cit. en el texto.

Lambert, *Kosmologische Briefe über der Einrichtung des Weltbaues*, Augsburgo, 1761; *Logische und Philosophische Abhandlungen*, edic. J. Bernouilli, Berlín, 1782, donde se ha publicado también la correspondencia con Kant, 1765-1770; además, las dos obras fundamentales cit. en el texto; Baensch, *L. s. Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tubinga, 1902.

Tetens, *Gedanken über einigen Vrsachen, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind*, Bützow, 1760; *Abhandlungen v. d. vorzüglichsten Beweisen für das Dasein Gottes*, Weimar, 1761; *Uber den Ursprung der Sprachen u. Schrift.*, Bützow, 1722; *Uber die allgemeine spekulativische Philosophie*, *Bützow u. Weimar*, 1775. De la obra principal cit. en el texto, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur u. ihre Entwicklung*, edic. Uebele, 2 vols., Berlín, 1923; W. Uebele, *J. N. T.*, Berlín, 1912.

§ 507.. Baumgarten, *Aesthetica*, reimpresión de la edic. 1750-58, Bari, 1936; *Ethica philosophica*, Halle, 1765; *Jus naturae*, Halle, 1765; *Philosophia generalis*, edic. Pòster, Halle, 1769; además, la *Metafísica* citada en el texto; Croce, en *Ultimi saggi*, Bari, 1935.

§ 508. Reimarus, *Abhandlungem von den vornehmsten Warheiten der natürlichen Religión*, Hamburgo, 1754, 6.ª edic., 1791; *Vernunflehre*, Hamburgo, 1756; *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*, Hamburgo, 1760; de su *Apología* fue publicado un fragmento por Lessing en el "Beiträgen zur Gesch. und Liter.", 1774-77. Otro apareció en Berlín en 1786 con el tít. *Ubrige noch ungedruckte Werke des WolffenbuttelschenFragmentisten*; otro fue editado por W. Klose en la "Niedners Zeitschrift für his. Theologie", 1850-52; Fr. Strau, *H. S. R. und sein Schutzschriffür die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig, 1862.

Mendelssohn, *Werke*, 7 vols., Leipzig, 1843-44; *Schriften*, edic. Brasch, 2 vols., Leipzig, 1880; Kayserling, *M. M.*, Leipzig, 1883; 2.ª edic., 1888; J. H. Ritter, *M. und Lessing*, 2.ª edic., Berlín, 1886.

§ 509. Lessing, *Philosophie*, antología de Lorentz, Leipzig, 1909; C. Schrempf, *L.*, Stuttgart, 1906; H. Scholz, *Die Hauptschriften zur Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, 1916; W. Dilthey, *L. s. ästhetische Theorie*, en "Xenien", Leipzig, julio-septiembre, 1908.

CAPITULO XV

# KANT

## 510. VIDA

La orientación crítica que el empirismo inglés había iniciado, reconociendo y señalando a la razón los límites del mundo humano, y que la Ilustración había hecho suya, se convierte en la obra de Kant en un hito decisivo de la historia de la filosofía. El objetivo propio de Kant es la creación de una filosofía esencialmente *crítica*, en la cual la razón humana, llevada ante el tribunal de sí misma, deslinda de un modo autónomo sus confines y sus posibilidades efectivas. Este objetivo es el de *racionalismo* que se proponga, en primer lugar, la elaboración del concepto mismo de la razón. Kant identifica este racionalismo con el iluminismo; y en realidad, el concepto de la razón a que él llega está en la línea de aquella elaboración que había comenzado con Hobbes y que el iluminismo había aceptado de Locke: o sea, en la línea que ve en la razón un órgano autónomo y eficaz para la guía de la conducta humana en el mundo pero no una actividad infinita u omnipotente, que no tenga límites ni condiciones.

Manuel Kant nació, de familia de origen escocés, en Konigsberg el 22 de abril de 1724. Fue educado en el espíritu religioso del pietismo, en el *Collegium Fridericianum*, del cual era director Francisco Alberto Schultz, la personalidad más notable del pietismo en aquel tiempo. Salido del colegio (1740), Kant estudió filosofía, matemáticas y teología en la Universidad de Konigsberg, donde tuvo como maestro a Martin Knutzen, que le encaminó hacia los estudios de matemáticas, de filosofía y de la física newtoniana. Después de los estudios universitarios, fue preceptor privado en algunas casas patricias. En 1755, con su disertación *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidano,* obtuvo la libre docencia de la Universidad de Konigsberg y durante quince años desarrolló en ella sus cursos libres sobre diversas disciplinas. En 1766 fue nombrado bibliotecario de la Schlòssbibliothek de Konigsberg; y ya en 1770 fue nombrado profesor titular de lógica y metafísica de aquella Universidad.

Kant ejerció este cargo hasta su muerte, cumpliendo con gran escrupulosidad sus deberes académicos, aun cuando la debilidad senil se los convirtió en trabajo muy penoso. Herder, que fue su alumno en los años 1762-1774, nos ha dejado esta semblanza suya (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 49): "Yo he tenido la felicidad de conocer a un filósofo que fue mi maestro. En sus años juveniles, tenia la alegre vivacidad de un joven, y ésta creo que no le abandonó ni siquiera en su más avanzada vejez. Su frente

despejada, hecha para el pensamiento, era la sede de una imperturbable serenidad y alegría; los discursos más ricos de pensamiento fluían de sus labios; tenía siempre a punto la broma, la agudeza y el humorismo, y su erudita lección ofrecía siempre el aspecto más divertido. Con el mismo espíritu con que examinaba a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, seguía las leyes naturales descubiertas por Newton, Kepler y por otros físicos y acogía, también, los escritos que entonces aparecieron de Rousseau (el *Emilio y* su *Eloísa)* como cualquier otro descubrimiento natural que llegara a conocer: lo valorizaba todo y lo refería todo a un conocimiento sin prejuicios de la naturaleza v al valor moral de los hombres. La historia de los hombres, los pueblos y la naturaleza, la doctrina de la naturaleza, las matemáticas y la experiencia, eran las fuentes que daban vida a su lección y su conversación. Nada que fuese digno de ser conocido le era indiferente; ninguna cabala, ninguna secta, ningún perjuicio, ningún nombre de talla tenia para él el menor aprecio frente al incremento y esclarecimiento de la verdad. Animaba y obligaba dulcemente a pensar por sí mismo; el despotismo era ajeno a su espíritu. Este hombre, a quien yo nombro con el mayor agradecimiento y veneración, es Manuel Kant: su imagen está siempre delante de mis ojos."

La vida de Kant carece de acontecimientos dramáticos y de pasiones, con pocos afectos y amistades, enteramente concentrada en un esfuerzo continuo de pensamiento. Sin embargo, Kant no fue ajeno a los sucesos políticos de su tiempo; simpatizó con los americanos en su guerra de independencia y con los franceses en su revolución que consideraba encaminada a realizar el ideal de la libertad política. Su ideal político, tal como lo delineó en su obra *Por la paz perpetua* (1795), era una constitución republicana "fundada, en primer lugar, sobre el principio de *libertad* de los miembros de una sociedad, como hombres; en segundo lugar, sobre el principio de independencia de todos, como subditos; en tercer lugar, sobre la ley de igualdad como ciudadanos".

El único episodio notable de su vida fue el conflicto en que se encontró con el gobierno prusiano después de la publicación de la segunda edición (1794) de la *Religión dentro de los límites de la razón.* El rey Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande, había restringido en 1788 la libertad de imprenta, sometiendo a censura previa las publicaciones de carácter religioso. A pesar de que la obra de Kant había sido vista por la censura, el 14 de octubre de 1794 recibía Kant una carta del rey firmada por el ministro Wöllner, en la cual, considerando que las ideas contenidas en aquel escrito eran tales que cuarteaban y rebajaban los principios fundamentales de la Biblia y del cristianismo, se prohibía a Kant enseñarlos en adelante, bajo pena de graves sanciones. En su respuesta Kant, aun rechazando la acusación, prometía atenerse al veto "como subdito de su Majestad"; frase con la cual entendía limitar su promesa a la duración de la vida del rey. En efecto, con la llegada al trono de Federico Guillermo III (1797) y el despido del ministro Wöllner, la libertad de imprenta fue restaurada y Kant podía en la *Lucha de las facultades* (1798) reivindicar la libertad de pensamiento y de palabra contra las arbitrariedades del despotismo, aun con respecto a la religión. Sin embargo, no explicó más cursos de filosofía de la religión.

En los últimos años Kant cayó en una debilidad senil que le privó gradualmente de todas sus facultades. Desde 1798 no pudo ya continuar sus cursos universitarios. En los últimos meses había perdido la memoria y la palabra; y así este hombre, que había vivido para el pensamiento, murió momificado, el 12 de febrero de 1804.

### 511. OBRAS DEL PRIMER PERIODO

En la actividad literaria de Kant pueden distinguirse tres períodos. En el primer período, que llega hasta 1760, prevalece el interés por las ciencias naturales; en el segundo, que va hasta 1781 (año en que se publicó la *Crítica Je la razón pura*) prevalece el interés filosófico y se determina la orientación hacia el empirismo inglés y el criticismo; el tercero, desde 1781 en adelante, es el de la filosofía trascendental.

El primer período empieza con un escrito que Kant compuso cuando era todavía estudiante y que publicó en 1746, *Pensamientos sobre el verdadero valor de las fuerzas espirituales.* A continuación, publicó una *Investigación sobre la cuestión de la causa del retraso de la tierra en su movimiento en tomo al eje* (1754), *y* otra sobre la cuestión *¿Envejece la tierra?* (1754). La obra principal de este período es la de 1755, *Historia natural universal y teoría de los cielos.* El escrito, que apareció anónimo, describe la formación de todo el sistema cósmico, a partir de una nebulosa primitiva, en conformidad con las leyes de la física newtoniana. Se divide en tres partes: en la primera se describe la formación de las estrellas fijas y se explica la multiplicidad de los sistemas estelares; en la segunda se describe el estado primitivo de la naturaleza, la formación de los cuerpos celestes, la causa de sus movimientos y de sus relaciones sistemáticas, tanto en lo que se refiere a la constitución de los planetas como en lo que se refiere a todo el universo; en la tercera parte se estudian las analogías de los planetas para hacer una comparación entre los habitantes de los diversos planetas. La hipótesis se desarrolla de una manera puramente mecánica: la materia primitiva tiene ya en sí misma la ley que debe conducirla a la organización de los mundos y revela, por tanto, un cierto orden que permite reconocer la huella de su creador. Este escrito de Kant fue poco conocido. En 1761 Lamben, en sus *Cartas cosmológicas,* formulaba una doctrina análoga y en 1796 Laplace, en la *Exposición del sistema del Mundo,* llegaba a una hipótesis semejante a la kantiana con referencia a la formación del sistema solar. Estas analogías se explican observando que la hipótesis había sido sugerida a Kant, como a los demás, por la *Historia natural* de Buffon.

En 1755 Kant publicaba otra investigación física, *De igne*, y en el mismo año la disertación para libre docencia *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, en la cual se reconoce como principio supremo el de identidad y se reduce a este último también el principio de razón suficiente que Kant, con Crusius, llama principio de razón determinante.

En 1756 aparecieron tres escritos de Kant sobre los *Terremotos*, la *Teoría de los vientos y* la *Monadologia Physica*. En este último, en lugar de las mónadas leibnizianas, Kant pone mónadas físicas, cuerpos simples que

ocupan una cantidad mínima de espacio. El espacio de la mónada es definido por su esfera de actividad que impide a las mónadas que la rodean acercarse más (*Prop.*, 6). La. impenetrabilidad de los cuerpos se define por la fuerza de atracción y repulsión (*Ib.*, 10).

En 1757 publicó Kant el *Proyecto de un colegio de geografia fisica* con otras observaciones sobre los vientos.

En 1759, un ensayo sobre *Movimiento y reposo* y el escrito sobre el *Optimismo*. En éste discute la cuestión que Voltaire había tratado en el *Poema sobre el terremoto de Lisboa,* pero la resuelve en favor de un optimismo radical. Pretende ponerse en el punto de vista de quien considera el mundo en su absoluta totalidad y precisamente desde este punto de vista, afirma que Dios no habría podido escoger otro mejor. El supuesto de una visión total y completa del universo entero es tal, que se explica por qué Kant repudió luego (como atestigua su contemporáneo Borowski, *Leben Kants,* p. 58) la obra; termina con una especie de canto lírico de exaltación del mundo y de los hombres.

## 512. OBRAS DEL SEGUNDO PERIODO

En este período, que señala la preponderancia decisiva en el pensamiento de Kant de los intereses filosóficos, comienzan a dibujarse temas y motivos que confluirán en el criticismo. En un grupo de cuatro obras compuestas entre 1762-1764, Kant llega a conclusiones que le servirán como punto de partida y de referencia en sus escritos críticos. En la obra *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1762), critica el valor de la lógica aristotélico-escolástica, comparándola con un coloso "que tiene la cabeza en las nubes de la antigüedad y cuyos pies son de arcilla". La lógica debería tener como fin no complicar las cosas, sino aclararlas; no descubrirlas, sino exponerlas claramente.

En el *Único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), Kant llama a la metafísica "un abismo sin fondo", un "océano tenebroso sin riberas y sin faros"; y dice que "a veces se atreve a explicarlo todo demostrando todo; y a veces, por lo contrario, sólo con temor y desconfianza se aventura en semejantes empresas". El escrito parte de la clara distinción de la existencia de los demás predicados o determinaciones de las cosas. Los predicados o determinaciones son posiciones relativas de un *quid,* esto es, caracteres de una cosa; la existencia es la posición absoluta de. la cosa en sí misma. Por esto, en lo existente no hay más cualidades o caracteres que en lo simplemente posible; lo que hay de más es la posición absoluta. El principio de contradicción es la condición formal de la posibilidad; pero la posibilidad intrínseca de las cosas supone siempre alguna existencia, porque si no existiera nada realmente, nada sería pensable y posible (I, § 2). De esta consideración saca Kant su demostración de la existencia de Dips, que es una reedición del viejo argumento *a contingentia mundi*. Todas las demás demostraciones son reducidas por Kant a ésta, incluida la prueba ontológica de Descartes.

En una *Investigación sobre el concepto de las magnitudes negativas* (1763), en la cual Kant intenta utilizar para la filosofía los conceptos y los

procedimientos de las matemáticas, se refuerza la distinción entre el dominio del pensamiento lógico y el dominio de la realidad, a propósito de la diferencia que hay entre la contraposición lógica y la contraposición real. Las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime,* procuran distinguir desde el punto de vista psicológico lo sublime de lo bello, en cuanto el primero conmueve y exalta y el segundo atrae y arrebata. El influjo de Shaftesbury es evidente en el escrito; establece como fundamento de la moral "el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana".

En la primavera de 1764 apareció la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* en respuesta al tema de un concurso abierto por la Academia de Berlín: "Si las verdades metafísicas pueden tener la misma evidencia que las de las matemáticas, y cuál sea la naturaleza de su certeza." A la metafísica se la define en el escrito como "nada más que una filosofía sobre los primeros fundamentos de nuestro conocimiento". Kant fue un decidido defensor de la aplicación del método matemático a la filosofía; pero vio también las diferencias que hay entre una y otra ciencia. Las matemáticas dan definiciones sintéticas, la filosofía analíticas; las matemáticas consideran lo universal en concreto, la filosofía en abstracto. *En* matemáticas hay únicamente pocos conceptos no expresados y principios no demostrados; en filosofía hay muchos. El objeto de las matemáticas es fácil y simple; el de la filosofía es difícil y complejo. "La metafísica es sin duda el más difícil entre todos los conocimientos humanos; por esto no ha sido todavía escrita." Con todo, la certeza de la metafísica debe ser de la misma naturaleza que la de las matemáticas; y la filosofía puede realizar esta certeza con el mismo procedimiento, esto es, con el análisis de la experiencia y con la reducción de los fenómenos a reglas y a leyes. Únicamente, así como las matemáticas parten de definiciones, la filosofía llega a ellas cuando ha alcanzado la aclaración de los datos sensibles. En otras palabras, la filosofía debe hacer propio, según Kant, el método que Newton empleó en las ciencias naturales. De este método, Kant mismo dio una muestra en la última parte de la obra, destinada a ilustrar los fundamentos de la teología natural y de la moral. Puesto que la existencia es un concepto empírico, debe existir algo sin lo cual nada es posible y nada puede ser pensado: esto es, un ser necesario. Por lo que se refiere a la moral, se detiene a considerar sobre todo el concepto de obligación. Este concepto no le parece probado por la doctrina de Wolff, que establece como fin de la acción moral la perfección. El bien se identifica con la necesidad moral y por esto el conocimiento no dice nada sobre su naturaleza que nos es, en cambio, revelada por el simple "sentimiento moral". Kant alude explícitamente a los análisis de Hutcheson; y así el escrito demuestra una nueva orientación de su pensamiento que se dirige hacia los análisis del empirismo inglés.

Esta orientación es todavía más clara en la *Noticia sobre la orientación de sus lecciones,* de 1765. Es necesario no ya aprender la filosofía, sino aprender a filosofar: el método de la enseñan/a filosófica debe ser e! de la investigación. Las investigaciones de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletas y defectuosas, muestran en realidad el verdadero método que hace posible acercarse a la naturaleza de los hombres y

descubrir, no solamente lo que son, sino lo que deben ser. El alejamiento del dogmatismo de la escuela wolffiana es en este punto decisivo; y coincide con la adhesión al espíritu de investigación y al empirismo de los filósofos ingleses.

El documento más significativo de esta separación es la obra de 1765, *Sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica.* Ocasiones de este escrito fueron las visiones místicas y espiritistas del sueco Manuel Swedemborg (1688-1772); y es una sátira burlesca de estas visiones y de las doctrinas que les sirven de fundamento. La metafísica de Wolff y de Crusius es comparada a las fantásticas visiones de Swedemborg porque también se encierra en su propio mundo, que excluye el acuerdo con los demás hombres. "Frente a los arquitectos de los diversos mundos ideales, que se mueven en el aire, cada uno de los cuales ocupa tranquilamente su sitio, con exclusión de los demás, situándose uno en el orden de cosas que Wolff ha construido con pocos materiales de experiencia, pero con muchos conceptos subrepticios, y el otro en el que Crusius ha producido de la nada con la fuerza mágica de algunas palabras, como "pensable" e "impensable", nosotros, ante lo contradictorio de sus visiones, aguardaremos pacientemente hasta que estos señores hayan salido de su sueño" (I, 3). Frente a la inutilidad de soñar despierto, Kant, por su parte, sostiene que la metafísica debe, en primer lugar, considerar sus propias fuerzas y por esto "conocer si su objetivo está en proporción con lo que se puede saber y qué relación tiene esta cuestión con los conceptos de la experiencia, sobre los cuales deben apoyarse todos nuestros juicios". La metafísica es la *ciencia de los límites de la razón humana*; para ella, como para un país pequeño, es más importante conocer bien y mantener sus propias posesiones, que ir a ciegas en busca de conquistas (II, 2). Los problemas que la metafísica debe tratar son los que preocupan al hombre y que, por tanto, se encierran en los confines de la experiencia. Es vano creer que la sabiduría y la vida moral dependan de ciertas soluciones metafísicas. No puede llamarse honrado al que se abandonaría a los vicios si no se viera amenazado por una pena futura; es, por tanto, más conforme a la naturaleza humana fundar la espera del mundo futuro en el sentimiento de un alma bien nacida, que fundar, por el contrario, su bien obrar sobre la esperanza en el otro mundo. La fe moral, en su simplicidad, es la única que se conforma con el hombre de cualquier condición (II, 3). En esta obra hay ya los fundamentos de la orientación crítica.

En el breve ensayo *Sobre el primer fundamento de la distinción de las regiones del espacio* (1768), Kant hace ver cómo las posiciones recíprocas de las partes de la materia suponen ya las determinaciones del espacio y que, por consiguiente, el concepto del espacio es algo primitivo, aunque no es puramente ideal, sino que tiene en sí alguna realidad. Estas son las consideraciones que mueven a Kant a formular la doctrina de la *Disertación* de 1770. Del año 1769, que corre entre este escrito y la *Disertación,* Kant mismo dijo: "El año 1769 me trajo la gran luz."

En efecto, la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, que Kant presentó para su nombramiento de profesor titular de lógica y metafísica en 1770, señala la solución crítica del problema del espacio y del tiempo. Kant empieza estableciendo la distinción entre

conocimiento sensible y conocimiento intelectual. El primero, que es debido a la receptividad (o pasividad) del sujeto, tiene por objeto el *fenómeno,* esto es, la cosa tal como aparece en su relación con el sujeto; el segundo, que es una facultad del sujeto, tiene por objeto la cosa tal como es, en su naturaleza inteligible, esto es, como *nóumeno* (§ 3). En el conocimiento sensible se debe distinguir la materia de la forma: la *materia* es la sensación, que es una modificación del órgano del sentido y, por esto, atestigua la presencia del objeto por el cual es causada; la forma es la ley, independiente de la sensibilidad, que ordena la materia sensible. El conocimiento sensible, anterior al uso del entendimiento lógico, se llama *apariencia*; *y* el conocimiento reflejo, que nace de la comparación, hecha por el entendimiento, de múltiples apariencias, se llama *experiencia.* De la apariencia a la experiencia se llega, pues, por medio de la reflexión, que se sirve del entendimiento. Los objetos de la experiencia son los fenómenos (§ 5). La forma, esto es, la ley que contiene el fundamento del nexo universal del mundo sensible, está constituida por el espacio y el tiempo. Tiempo y espacio no derivan de la sensibilidad que los presupone y no son tampoco conceptos generales y comunes que tengan las cosas individuales debajo de sí. Son, pues, *intuiciones,* pero intuiciones que preceden a cualquier conocimiento sensible y son independientes de el y, por tanto, *puras* (§ 14, 3; § 15, c.). Por esto no son realidades objetivas, sino únicamente condiciones subjetivas y necesarias a la mente humana, para coordinar a ella, en virtud de un ley, todos los datos sensibles. El tiempo hace, en efecto, posible intuir la sucesión y la simultaneidad y coordinar según estos dos modos todos los objetos sensibles. El espacio permite intuir los fenómenos en un nexo universal, esto es, como partes de un todo, cuyas leyes y principios son los de la geometría. Estas aclaraciones sobre el conocimiento sensible permanecieron casi inmutables en la *Crítica de la razón pura.* En cuanto al conocimiento intelectual, Kant distingue en él un uso real y un uso lógico. El *uso real* es aquel por el que los conceptos de las cosas y de sus relaciones son *datos*; el *uso lógico* es aquel por el cual los conceptos dados son subordinados unos a otros y unificados entre sí, según el principio de contradicción (§ 5). Kant insiste sobre el hecho de que el uso lógico del entendimiento no elimina el carácter sensible de los conocimientos, debido a su origen. Aun las leyes generalísimas son sensibles y los principios de la geometría no salen de los límites de la sensibilidad. En la metafísica, en cambio, no se encuentran principios empíricos; sus principios son inherentes a la naturaleza misma del entendimiento puro, por más que no sean innatos, sino abstraídos de las leyes ínsitas en la mente y por esto adquiridos (§ 8). El conocimiento intelectual no dispone de una intuición apropiada por la cual la mente pueda ver sus objetos inmediatamente, esto es, singularmente. Este conocimiento es únicamente *simbólico* y se obtiene por medio del raciocinio, esto es, por medio de los conceptos generales. "El concepto inteligible, en cuanto tal, carece de todos los datos de la intuición humana. La intuición de nuestra mente es, en efecto, pasiva; y por esto es posible solamente en cuanto algo puede excitar nuestros sentidos. La situación divina, en cambio, que es el principio de los objetos, en vez de ser causada por ellos, es independiente de los mismos, es el arquetipo de los objetos y es, por tanto perfectamente intelectual"

(§ 10). Por lo que se refiere a los principios *a priori* del conocimiento intelectual, Kant repite sustancialmente, en esta disertación, todo cuanto había ya dicho en la *Única demostración.* Una totalidad de sustancias unidas entre sí por la relación de causa a efecto es una totalidad de sustancias *contingentes,* porque lo que es necesario no puede depender de nada. Y una totalidad de sustancias contingentes debe su unidad a la dependencia común de un único ente necesario ( § 20). Sin embargo, aun en esta parte todavía dogmática de su tratado, Kant plantea una exigencia crítica. En la metafísica, a diferencia con todas las demás ciencias, el método no puede darlo el uso, sino que debe determinarse independientemente y antes que el mismo uso. Este método debe hacer suya esta regla fundamental: los principios del conocimiento sensible no deben traspasar sus límites e invadir el campo de los conceptos intelectuales ( § 24). Un concepto sensible es la condición sin la cual no es posible el conocimiento sensible del concepto mismo. No puede, por esto, extenderse para calificar o determinar una realidad no sensible. Así, no se puede decir, por ejemplo, "Todo lo que existe, está en algún lugar", porque el concepto de lugar es concepto sensible que condiciona el conocimiento sensible y no el conocimiento intelectual, que es más extenso. Se puede decir, en cambio: "Todo lo que está en algún lugar, existe", porque el concepto de existencia es un concepto intelectivo que condiciona tanto el conocimiento sensible como el intelectual. Conforme a este principio, Kant se dedica en la última parte (la V) de la *Disertación* a solventar algunas falacias que nacen precisamente de la extensión de los conceptos sensibles más allá de su campo. Pero inmediatamente este principio, que debería servirle para dar al conocimiento intelectual libertad de movimiento, frente al conocimiento sensible, lo emplea como principio limitativo del mismo conocimiento intelectual. El dice: "Todo lo que no puede ser conocido por intuición, no puede absolutamente ser pensado y, por tanto, es imposible. Y puesto que no podemos con ningún esfuerzo de la mente y ni siquiera con la imaginación, alcanzar otra intuición que la que se tiene según la forma del espacio y del tiempo, resulta que consideramos imposible toda intuición que no esté ligada a estas reglas (exceptuando aquella intuición pura e intelectual que no está sometida a la ley del tiempo, cual es la intuición divina, que Platón llama idea), y por esto sometemos todos los posibles a los axiomas sensibles del espacio y del tiempo" (§ 25). Así que la preocupación de salvar de alguna manera la metafísica dogmática, conduce a Kant a formular aquel mismo principio que en la *Crítica de la razón pura* debía servirle para destruir toda metafísica dogmática.

### 513. LAS OBRAS DEL PERIODO CRITICO

En los diez años que siguieron a la publicación de la *Disertación,* Kant fue lenta e intensamente elaborando su filosofía crítica. En este tiempo publicó muy pocas cosas, y nada referente a los temas de su meditación: la reseña de una obra de anatomía (1771), un artículo sobre las razas humanas (1775), dos artículos pedagógicos sobre el *Philanthropin* de Basedow (1777); nada más.

La *Crítica de la razón pura* apareció en 1781. En esta obra Kant (como él mismo escribía a Moisés Mendelssohn el 16 de agosto de 1783) llevó a término

"el fruto de una meditación de doce años en cuatro o cinco meses, casi al vuelo, poniendo sí la máxima atención en el contenido, pero con poco cuidado de la forma y de cuanto es necesario para ser fácilmente entendido por el lector". Las cartas a Marco Herz dan alguna noticia sobre la génesis *y* los progresos de la obra.

El 7 de junio de 1771 Kant escribía: "Estoy trabajando en una obra, la cual con el título de Los *límites de la sensibilidad y de la razón*, no sólo debe tratar de los conceptos y de las leyes fundamentales que conciernen al mundo sensible, sino que debe ser también un esbozo de lo que constituye la naturaleza de la doctrina del gusto, de la metafísica y de la moral." El tema fundamental de las tres *Críticas* estaba ya claro en la mente de Kant; pero este tema debía después dividirse y articularse en el curso de su trabajo. En una carta del 21 de febrero de 1772, Kant da el título definitivo de su obra. "Puedo ahora presentar una *Crítica de la razón pura* que trata de la naturaleza del conocimiento, tanto teorético como práctico, en cuanto puramente intelectual. De la primera parte, que trata primero de las fuentes de la metafísica, su método y sus límites, luego de los principios puros de la moralidad, publicaré lo que se refiere al primer tema dentro de tres meses." En la mente de Kant la doctrina del gusto estaba ya separada de la metafísica y de la moral que, sin embargo, permanecían todavía unidas. Kant, con todo, no cumplió su promesa hasta después de nueve años. Cartas sucesivas a Herz justifican sus retrasos con la dificultad y novedad del tema y la necesidad de alcanzar, antes de terminar una parte de su obra, una visión de conjunto de todo el sistema del cual forma parte. Y así solamente el 1.º de mayo de 1781 podía Kant anunciar a su amigo la próxima publicación de la *Crítica de la razón pura* que, en efecto, apareció aquel año.

La segunda edición apareció en 1787, y contiene importantes modificaciones y adiciones con respecto a la primera, sobre todo en lo que se refiere a la parte central y más difícil de la obra, la deducción trascendental. Las diferencias entre las dos ediciones y la preferencia otorgada a la primera por estudiosos e historiadores (empezando por Schopenhauer), es uno de los motivos de la diversidad de las interpretaciones que se han dado al kantismo. Por otra parte, el valor mismo de las diferencias está sujeto a discusión.

La *Crítica de la razón pura* abre la serie de las grandes obras de Kant. En 1783 salían los *Prolegómenos a cualquier metafísica futura que se presente como ciencia*, exposición más breve y en forma popular de la misma doctrina de la *Crítica*. Siguieron: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); *Crítica de la razón práctica* (1787); *Crítica del juicio* (1790); *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793); *La metafísica de las costumbres* (1797), que en la primera parte contiene los *Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho*; *y* en la segunda parte los *Fundamentos metafísicos de la doctrina de la virtud; Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798). En el prólogo de esta obra, Kant distingue la antropología *pragmática* de la *fisiológica*; esta última tiene por fin determinar cual sea la naturaleza del hombre, mientras que la antropología pragmática estudia al hombre tal como él mismo se hace en virtud de su libre voluntad.

En los mismos años en que aparecían sus obras fundamentales, Kant publicaba artículos, opúsculos, juicios críticos y aclaraciones de su pensamiento en puntos particulares.

En 1782 publicaba una breve *Noticia* de la edición de J. Bernouilli del *Epistolario* de Lambert; y una *Noticia para los médicos* que trata de la epidemia gripal.

En 1783 publicó una recensión de la obra de Schulz, *Hacia la doctrina mora!.*

En 1784 publicaba dos ensayos: *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita,* y *Respuesta a la pregunta ¿qué es el iluminismo ?*

En 1785 aparecieron: un examen de la obra de Herder *Ideas sobre la filosofía de la historia para la humanidad* y tres breves ensayos: sobre *Volcanes de la luna*; sobre la *Ilegitimidad de la falsificación de prensa*; *Caracteres del concepto de raza humana.*

En 1786 Kant publicaba: un ensayo, *Conjetura sobre el comienzo de la historia humana*; una crítica de la obra de Hufeland *Principios del derecho natural,* otro ensayo titulado *¿Qué significa orientarse en eì pensar?* , con el cual interviene en la polémica sobre el panteísmo entre Jacobi y Mendelssohn; algunas *Observaciones* sobre la obra de Jakob *Examen de la Aurora de Mendelssohn y* un escrito más importante, *Principios metafísicos de la ciencia natural.*

En 1788 apareció el artículo *Sobre el uso de los principios teleológicos en filosofía y* un breve ensayo sobre un escrito de A. H. Ulrich, *Eleuteriología.* Al mismo año probablemente pertenece el discurso *De medicina corporis quae philosophorum est.*

En 1790 apareció el pequeño escrito *Sobre el fanatismo*; un opúsculo *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe hacerse mediante una vieja y no necesaria crítica,* y un artículo de respuesta y examen de tres escritos de Kàstner.

Es de 1791 un artículo *Sobre la falta de toda investigación filosófica en teodicea.* A los años 1788-1791 pertenecen también siete pequeños escritos comunicados por Kant al profesor Kiesewetter (1.º Respuesta a la pregunta: ¿es una experiencia que pensemos? ; 2.º Sobre el milagro; 3.º Refutación del idealismo problemático; 4.º Sobre la providencia particular; 5.º Sobre la oración; 6.º Sobre el momento de la velocidad en el instante inicial de la caída; 7.º Sobre el significado formal y material de algunas palabras).

En 1793 Kant escribió y dejó incompleta una respuesta al tema del concurso de la Academia de Berlín: *¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho desde el tiempo de Leibniz y Wolff?* Y publicó un artículo sobre el dicho común: *Lo que vale en teoría no vale en la práctica.*

En 1794 publicó dos artículos: *Sobre el influjo de la luna en el clima y El fin de todas las cosas.*

En 1795 apareció el escrito *Por la paz perpetua*, que expresa el pensamiento político de Kant. Y en el mismo año se publicaron algunas observaciones como apéndice al escrito de Soemmering, *Sobre el órgano del alma.*

En 1796, Kant publicó algunos artículos polémicos: *Sobre el tono noble de la filosofía, recientemente exaltado* en el cual, a propósito de una obra de J. G. Schlosser, critica la apelación a la intuición intelectual y al sentimiento místico; un artículo de respuesta a las críticas de J. A. H. Reimarus contra las afirmaciones matemáticas contenidas en el escrito precedente: *Arreglo de*

*una polèmica matemàtica fundada en un malentendido, y* un artículo de réplica a la respuesta de Schlosser, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en filosofía.*

En 1797 apareció un artículo dirigido contra una afirmación de Benjamín Constant: *Sobre el presunto derecho de los hombres a mentir por amor.*

En 1798 Kant escribía un artículo *Sobre el poder del sentimiento*, que volvió a publicar el mismo año, formando la tercera parte de la *Lucha de las facultades.* Al mismo año pertenecen también dos cartas *Sobre la impresión de libros*, dirigidas contra las críticas que había merecido su filosofía de F. Nicolai.

En 1799, en respuesta a la afirmación contenida en una recensión de la *Doctrina de la ciencia*, de Fichte, Kant publicaba una "Aclaración" en la cual definía la doctrina de Fichte como "un sistema absolutamente insostenible".

En 1800, en el Prólogo a un escrito de R. B. Jachmann, polemizaba de nuevo contra la mística que pretende valer como experiencia suprasensible.

A estos escritos es necesario añadir los que en los últimos años de la vida de Kant fueron publicados por sus discípulos. Así, se publicaron: por J. B. Jäsche la *Lógica*, manual para lecciones (1800); por F. T. Rink, la *Geografía física* (1802), lecciones dadas por Kant sobre este punto; por el mismo Rink, la *Pedagogía*, también recogida de las lecciones de Kant.

Muerto Kant, se publicaron sus lecciones sobre la *Doctrina filosófica de la religión* (1817) y sobre *Metafísica* (1821). La obra de que Kant se ocupaba en los últimos años de su vida y que ha quedado fragmentaria en sus manuscritos *(Opus postumum)*, fue publicada parcialmente por Reicke en 1882, por Krause en 1888, con el título *Paso de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física*, y por Adickes en 1920; y, finalmente, en forma completa y filológicamente muy cuidada por A. Buchenau y G. Lehmann, en los dos últimos volúmenes de la gran edición de las obras de Kant de la Academia de Berlín (1936, 1938). Esta edición contiene también el *Epistolario* del filósofo.

## 514. LA FILOSOFÍA CRITICA

La simple enumeración de las obras de Kant demuestra que la orientación crítica de su filosofía se fue determinando a través de la influencia, cada vez más decisiva, del empirismo inglés. Esta influencia, sin embargo, estaba injertada en la corriente que ha constituido la estructura fundamental de la filosofía kantiana, orientación que es la del iluminismo wolffiano. Hemos visto (§ 504) que el ideal racionalista del iluminismo se concreta en la obra de Wolff y de sus numerosos seguidores alemanes en el método de la razón fundamentadora, la cual procede mostrando a cada paso el *fundamento* de sus conceptos en su *posibilidad.* La coincidencia de fundamento y posibilidad es la característica de este método, el cual, por tanto, da por fundado (esto es, justificado) un concepto, cuando se pueda demostrar de este concepto la posibilidad, esto es, la falta de contradicciones internas. Al ideal de este método quedaba incorporada, sin duda, la filosofía leibniziana que había tratado de elaborar el principio de una razón problemática,

opuesta a la razón geométrica de los cartesianos y de Spinoza; pero quedaba también incorporada y viva en él sobre todo la necesidad iluminista de limitar e individuar en cualquier campo las posibilidades auténticas del hombre. A este principio y a este método, Kant se mantuvo siempre fiel.

El hecho de que Kant utilizara constantemente para sus lecciones la *Metafísica* de Baumgarten, apenas cabe interpretarlo como lo explicaba Schopenhauer: por la necesidad de separar y distinguir su obra de filósofo de su actividad docente, para evitar que esta última contaminase y triviaíizase a la primera. En realidad, la metafísica de Baumgarten, que tiene el honor de ser uno de los más lúcidos y estrictos ejemplos del método de la fundamentación, realizaba una exigencia que Kant consideraba esencial a la filosofía, esto es, que debe buscar el fundamento de sus objetos (cualquiera que sea) en su posibilidad. Lo que todavía faltaba en este método, Kant lo vio muy pronto: la posibilidad no puede ser entendida en el aspecto puramente lógico-formal, como simple ausencia de contradicción. Ya en el *Único argumento posible para la existencia de Dios* (1763), reconoce claramente que una posibilidad no es tal, en virtud de la simple ausencia de contradicción. "Toda posibilidad cae, dice (1, § 2), no sólo cuando hay una contradicción intrínseca, que es el aspecto lógico de la imposibilidad, sino también cuando no hay un material, esto es, un dato, que se pueda pensar." Y añadía: "El que exista una posibilidad, y con todo, no exista nada real, esto es contradictorio; ya que, si no existe nada, no hay nada que sea pensable; y existe contradicción, si a pesar de esto se pretende que algo sea posible." Lo que es posible debe contener, para ser verdaderamente posible, además de la pura formalidad lógica de su no contradicción, una existencia, una realidad, un dato; y la existencia, la realidad, el dato, no se reducen nunca a simples predicados lógicos. Estas proposiciones son básicas en la filosofía critica kantiana. Kant, en el escrito citado, las encauza a un objetivo tradicional, el de la demostración de Dios; pero ya en aquel escrito tienen una importancia superior al fin para que son empleadas. En escritos posteriores el problema de lo real, del dato, al cual la filosofía debe referirse, se discute y se aclara más. La analogía que Kant establece en la *Investigación de los principios de la teología natural y de la moral* (1764) entre la filosofía y la ciencia natural de Newton, le lleva a ver precisamente en la experiencia, a la cual se dirige la ciencia, la realidad de que debe partir la filosofía. El aprecio positivo que en e! mismo escrito y en el de 1765, *Noticia sobre la orientación de sus lecciones*, hace del empirismo inglés, demuestra cómo se va reforzando en. él la orientación de considerar la experiencia como el aspecto real de cualquier posibilidad fundamentadora. Las primeras conclusiones de esta orientación están tratadas en los *Sueños de un visionario* (1765). El método de la razón fundamentadora no puede ser empleado en el vacío y en abstracto, sino únicamente en el terreno sólido de la experiencia. La metafísica no le parece ya a Kant, como a Wolff y Baumgarten, "la ciencia de todos los objetos posibles, en cuanto son posibles", sino, más bien, como "la ciencia de los límites de la razón humana", ya que ella debe determinar, en primer lugar, el límite intrínseco de lo posible, que es la experiencia.

"Yo no he determinado aquí exactamente estos límites, decía él (II, § 2), pero los he indicado suficientemente para que el lector, reflexionando, pueda desembarazarse de todas las inútiles investigaciones sobre cualquier cuestión, cuyos datos quizá se encontrarían en un mundo distinto del que él siente." Y reconocía el mérito de la prudencia "en el escoger, entre los innumerables problemas que se presentan, aquellos cuyas soluciones preocupan al hombre" (II, § 3).

Así es que Kant aceptaba de Heno el punto de vista que Locke había hecho prevalecer en el empirismo inglés, punto de vista que se puede expresar en dos proposiciones fundamentales: 1.° La razón no puede ir mas allá de los limites de la experiencia. 2.° La experiencia es el mundo del hombre, el mundo de aquellos problemas que "preocupan" al hombre. Pero este punto de vista lo articulaba y fundía al mismo tiempo con el método del iluminismo wolffiano: la razón debe fundamentar, precisamente dentro de estos límites, las capacidades y las facultades del nombre. Con el injerto y la fusión de estos objetivos había nacido la filosofía crítica de Kant.

## 515. EL ANÁLISIS TRASCENDENTAL

Este análisis se encontraba ante el problema de la naturaleza y de la extensión de los límites de la razón humana. ¿De dónde puede venir la indicación de tales límites? ¿Cúal es su extensión efectiva? ¿Son tales estos límites que puedan asegurar el valor del conocimiento y, en general, de cualquier actitud humana que los reconozca explícitamente?

En torno de estas preguntas se afana la meditación de Kant, a partir de la *Disertación* de 1770. En ésta se hace ya evidente la respuesta que Kant da a la tercera pregunta: el reconocimiento de los límites que la actividad humana encuentra en todos los campos no quita valor a esta actividad, antes bien, es la única garantía posible de su validez. En otras palabras: una "ciencia de los límites de la razón humana" no es únicamente la certificación y comprobación de tales límites, sino también y ante todo la *justificación* precisamente en virtud de estos límites y de su fundamento, de los poderes de la razón. Este es el aspecto fundamental de la filosofía crítica de Kant, aspecto que el autor entendió y practicó como *análisis trascendental*. Acerca de la primera cuestión, un punto quedó siempre firme en la obra de Kant: los límites de la razón humana pueden determinarse solamente por la razón misma. Estos límites no le pueden ser impuestos de ninguna manera desde fuera, porque la actividad de la razón es autónoma y no puede asumir desde fuera la dirección y guía de su procedimiento. Por esto Kant debía combatir —como hizo incansablemente no sólo en sus principales obras, sino también en los escritos menores— toda tentativa de ponerle límites a la razón en nombre de la fe o de cualquier experiencia mística o suprasensible. Siempre fue adversario resuelto de toda clase de fideísmo, misticismo o trascendentismo: los límites de la razón son para él los límites del hombre; y quererlos traspasar en nombre de algo superior a la razón, significa solamente aventurarse en sueños arbitrarios y fantásticos.

Sin embargo, sobre el modo en que la razón pueda señalar sus propios límites y erigirse en juez de sí misma, Kant estuvo evidentemente largo tiempo indeciso. La *Disertación* da sobre este problema una respuesta distinta de la que dio Kant en la *Crítica de la razón pura.* En la carta a Lambert (2 de septiembre de 1770), a la que adjuntaba la *Disertación,* Kant preveía la necesidad de una ciencia especial, puramente negativa, llamada Fenomenología general, que habría de determinar el valor y los límites de la sensibilidad para evitar cualquier confusión entre los objetos de la sensibilidad misma y los del entendimiento. Y, en realidad, en la *Disertación,* Kant se valió de la clara distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, con el objetivo explícito de señalar los límites de la sensibilidad, pero con el resultado involuntario (que se convierte después en voluntario y explícito en la *Crítica*) de establecer también límites a la razón. El resultado principal de la *Disertación* es, por una parte, la exacta delimitación de la extensión del conocimiento sensible, que también comprende en sí la geometría que, aun cuando se deriva del uso lógico del entendimiento, se refiere siempre a fenómenos, o sea, a objetos de la sensibilidad; y por otra, es la contraposición neta entre el conocimiento intelectual propio del hombre y la *intuición intelectual,* cual sería la de Dios, creadora de los objetos mismos. De hecho, dice Kant (§ 10), "cualquier intuición nuestra está limitada en su origen a una cierta forma, tras la cual puede tan sólo la mente *ver* algo inmediatamente, esto es, singularmente, y no sólo discursivamente concebir por medio de conceptos generales. Pero este principio formal de nuestra intuición (espacio y tiempo) es la condición por la cual algo puede ser objeto de nuestros sentidos; irías como condición del conocimiento sensible, no puede servir de intermediario para la intuición intelectual. Además, toda la materia de nuestro conocimiento no se da más que por los sentidos, pero el noumeno, como tal, no es concebible por medio de representaciones obtenidas de los sentidos; de manera que el concepto inteligible, en cuanto tal, carece de *todos los datos* de la intuición humana. La intuición de nuestra mente es siempre pasiva; y por esto es posible únicamente en cuanto algo puede excitar nuestros sentidos. La intuición divina, en cambio, que es el principio de los objetos y no deriva de ellos su principio, es independiente y arquetípica y es, por tanto, perfectamente intelectual". Estos pensamientos que se repiten en forma casi idéntica a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura,* constituyen la directriz que ha inspirado el desarrollo ulterior de la obra de Kant. Con todo, en la *Disertación,* el fin que Kant se propone explícitamente es el de utilizar la certeza de los límites de la sensibilidad, no sólo para garantizar el valor de la misma, sino también y sobre todo para garantizar la libertad del conocimiento intelectual frente a la sensibilidad. En esta obra, Kant practicó por vez primera el análisis trascendental del mundo sensible, pero no del mundo intelectual, que por eso permanece anclado en su pensamiento de la metafísica dogmática y a sus procedimientos. Pero si se examinan los principios, que establece en la cuarta parte de la obra, sobre el método de la metafísica, se ve en seguida que estos principios implican también una limitación esencial de las posibilidades de esta ciencia. Kant, en efecto, llega a admitir como regla que "todo lo que

no puede ser conocido por intuición no puede ser absolutamente pensado y, por tanto, es imposible' ( § 25). Y este será luego el principio de la crítica de cada metafísica, instaurada en la *Crítica de la razón pura.*

Esta obra señala la decisión de Kant de extender el análisis trascendental a todo el dominio de las posibilidades humanas, empezando por el conocimiento racional. Kant se convenció, en los diez años que pasaron entre la *Disertación y* la *Crítica,* de que no sólo para la sensibilidad, sino también para el conocimiento racional, para la vida moral, para el gusto, vale el principio de la filosofía trascendental de que toda facultad o disposición del hombre puede encontrar la garantía de su valor, *su fundamento,* sólo en el reconocimiento explícito de sus mismos límites. El reconocimiento y aceptación del límite se convierte en todas las materias en la *norma* que da validez y fundamento a las facultades humanas. La imposibilidad del conocimiento de traspasar los límites de la experiencia, se convierte entonces en la base del valor efectivo del conocimiento; la imposibilidad de la actividad práctica de alcanzar la santidad (es decir, identidad perfecta de la voluntad con la ley), se convierte en norma de la moralidad que es propia del hombre; la imposibilidad de subordinar la naturaleza al hombre se convierte en la base del juicio estético y teleológico. Kant renunció en este punto a salirse de los limites del hombre. Como él mismo reconoce, debe esta renuncia a Hume, que rompió su sueño dogmático; pero, al mismo tiempo, le alejó también de toda posibilidad de escepticismo. El reconocimiento de los límites no es para él, como para Hume, la renuncia a fundamentar la validez del conocimiento y de las manifestaciones del hombre, sino más bien la necesidad de establecer el valor del mismo.

Podemos recapitular del modo siguiente el camino seguido por Kant hasta alcanzar completamente el punto de vista trascendental de su filosofía. En los estudios de filosofía natural de su juventud, Kant se había ido familiarizando con la filosofía natural del iluminismo, inspirada por Newton. Esta filosofía, con su ideal de una descripción matemática de los fenómenos y con la renuncia a admitir causas y fuerzas que trascendieran tal descripción, le puso frente a la necesidad de una metafísica que se constituyera sobre la base de los mismos criterios limitativos. Tal metafísica hubiera podido, sin embargo, valerse del método de la razón fúndamentadora que dominaba el ambiente filosófico en que Kant se había formado. Los análisis de los empiristas ingleses, hacia los cuales se orientó en virtud de aquella misma exigencia, pusieron ante sus ojos por primera vez esta metafísica como ciencia limitativa y negativa, por tanto, como una autocrítica de la razón. Este punto de vista lo alcanza ya en los escritos publicados entre 1762 y 1765. Sucesivamente, y por vez primera en la *Disertación* (1770), el punto de vista crítico se aclara como punto de vista trascendental, limitado al conocimiento sensible: el valor de este conocimiento se funda en sus mismos límites.

## 516. LA CRITICA DE LA RAZÓN PURA

La conclusión de los análisis de Hume es que el hombre no puede alcanzar, ni siquiera dentro de los límites de la experiencia, la estabilidad y la seguridad de un auténtico saber. El saber humano es, todo lo más, un saber probable; pero, aun este saber probable falta cuando el hombre menosprecia los límites

de la experiencia y se aventura por los caminos de la metafísica. Estas dos conclusiones del escepticismo de Hume son rebatidas por Kant. En primer lugar, según Kant, existe un auténtico saber, y es la nueva ciencia matemática de la naturaleza. En segundo lugar, por más que la metafísica sea quimérica, el esfuerzo del hombre hacia la metafísica es real; y si es real, debe ser explicado de alguna manera. La metafísica misma, aun en su vana pretensión de conocimïento, plantea un problema que se resuelve buscando en la constitución del hombre el ultimo móvil de su tendencia a trascender la experiencia. La investigación crítica que niega la posibilidad de ciertos problemas, no puede descuidar y elucidar la génesis de estos problemas y su raíz en el hombre. Establece el tribunal que garantiza la razón en sus pretensiones legítimas y condena las que no tienen fundamento sobre la base del límite que es intrínseco a la misma razón como ley inmutable. Tal tribunal es la *crítica de la razón pura*, esto es, una autocrítica de la razón en general respecto a todos los conocimientos a que puede aspirar independientemente de la experiencia. A esta crítica corresponde decidir acerca de la posibilidad o imposibilidad de la metafísica, como asimismo sobre sus fuentes, su extensión y sus límites *(K. R. V.*, pról., A XI).

Según Kant, es un hecho que existen conocimientos independientes de la experiencia. Todo conocimiento universal y necesario es independiente de la experiencia, ya que la experiencia, como Hume y Leibniz habían reconocido desde opuestos puntos de vista, no puede dar valor universal y necesario a los conocimientos que derivan de ella. Pero "conocimiento independiente de la experiencia" no significa un conocimiento que "precede a la experiencia". Todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, pero puede ser que no se origine totalmente de la experiencia y que sea un compuesto de las impresiones que proceden de la experiencia y de lo que le añade nuestra propia facultad de conocer, estimulada por tales impresiones. En tal caso es menester distinguir en el conocimiento una *materia*, constituida por las impresiones sensibles, y una *forma*, constituida por el orden y unidad que nuestra facultad cognoscitiva da a tal materia. Las matemáticas y la física pura (los principios de la física newtoniana) contienen indudablemente verdades universales y necesarias, y, por tanto, independientes de la experiencia. Contienen, en efecto, *juicios sintéticos a priori:* sintéticos en el sentido de que en ellos el predicado añade alguna cosa nueva al sujeto (lo cual no sucede en los juicios analíticos); *a priori*, porque tienen una validez necesaria que la experiencia no puede dar. Ahora bien, el primer problema de una crítica de la razón pura es ver *cómo son posibles* los juicios sintéticos *a priori*. Lo cual equivale al problema de *cómo es posible* la física pura y las matemáticas. La critica de la razón pura debe alcanzar y realizar la *posibilidad* fundamentadora de la ciencia, del auténtico saber humano. Es evidente que esta posibilidad no puede identificarse con la materia del conocimiento, pues está constituida por una multiplicidad desordenada de impresiones sensibles; debe, pues, reconocerse en la forma del conocimiento, o sea, en los elementos o funciones *a priori,* que dan orden y unidad a aquellas impresiones.

El primer objetivo de la critica de la razón pura será, entonces, el de descubrir, aislándolos, aquellos *elementos* formales del conocimiento que Kant llama *puros* y *a priori*, en el sentido de que carecen de cualquier referencia a la experiencia y son independientes de ella. De esta manera, la

investigación de la razón, aun manteniéndose rigurosamente dentro de los límites de la experiencia, podrá justificar la experiencia misma en su totalidad y, por tanto, también los conocimientos universales y necesarios, que se encuentran en su ámbito. El segundo objetivo de la crítica de la razón pura será el de determinar el posible uso de los elementos *a priori* del conocimiento, esto es, el *método* del conocimiento mismo. De manera que la crítica de la razón pura se dividirá en dos partes principales (que son de hecho las dos partes de la obra homónima de Kant): la *doctrina de los elementos* y la *doctrina del método.* Y puesto que se llama *trascendental* todo conocimiento que se refiera "no ya a los objetos, sino a nuestro modo de conocerlos en cuanto debe ser posible a *priori*", habrá por esto una doctrina trascendental de los elementos y una doctrina trascendental del método; y se llamarán trascendentales también las ulteriores divisiones de estas dos partes fundamentales.

Ahora bien, el primer resultado que nace del concepto del conocimiento humano como composición o síntesis de dos elementos, uno formal o *a priori, y* otro material o empírico, es que el objeto del conocimiento no es el ser en sí, sino el *fenómeno*. Conocer, para el hombre, no significa crear: el entendimiento humano no produce, al conocerla, la realidad que es su objeto. En este sentido no es un entendimiento intuitivo, como es quizas el entendimiento divino, para el cual el acto del conocer es un acto creador. El entendimiento humano no intuye, sino que piensa; no crea, sino que unifica; por tanto, debe serle *dado* por otra fuente el objeto que ha de pensar, lo múltiple que ha de unificar. Esta fuente es la sensibilidad. Pero la sensibilidad misma es sustancialmente pasividad: lo que tiene, lo recibe, y no puede recibirlo sino en los modos que le son propios. Todo esto significa que el objeto del conocimiento humano no es el ser (o sea en sí), sino lo que del ser puede aparecer al hombre: el fenómeno. Significa, además, que el conocimiento, que es humano en cuanto es siempre y solamente conocimiento de fenómenos, es siempre y únicamente experiencia. Pero el fenómeno no es apariencia ilusoria; es un objeto y un objeto real, pero real solamente en relación con el sujeto cognoscente, esto es, el hombre (*K. R. V.*, § 8, B 60, A 43). La investigación crítica es investigación *trascendental* en cuanto versa sobre la posibilidad condicionante de todo conocimiento auténtico y, por tanto, sobre las formas *a priori* de la experiencia. Estas formas son por un lado sensibles (intuiciones puras, espacio y tiempo), por otro, intelectuales (conceptos puros, categorías). La experiencia es la totalidad concreta del conocimiento: está constituida no solamente por la sensibilidad, sino también por el entendimiento y está condicionada igualmente por las formas de una y otro.

De esta manera, Kant efectuó su *revolución copernicana.* Como Copérnico, al no poder explicar los movimientos celestes con la sunosición de que todo el ejército de los astros girase alrededor del espectador, lo consiguió explicar mejor suponiendo que el espectador, lo gira sobre sí mismo; del mismo modo, Kant, en vez de admitir que la experiencia humana se modela sobre los objetos, en cuyo caso su valor sería imposible, supone que los objetos mismos, en cuanto

fenómenos, se modelan sobre las condiciones trascendentales de la expe'riencia.

## 517. LAS FORMAS DE LA SENSIBILIDAD

En la *Crítica de la razón pura,* la *Estética trascendental* está dedicada a determinar los elementos *a priori* de la sensibilidad; la *Analítica trascendental* (primera parte de la *Lógica trascendental,* que comprende también la *Dialéctica trascendental),* está dedicada a determinar los elementos *a priori* del entendimiento y a su justificación.

Las formas *a priori* de la sensibilidad o intuiciones puras son el *espacio* y el *tiempo*; los cuales no son, pues, conceptos ni cualidades de las cosas, sino *condiciones* de nuestra intuición de ellas. No podemos percibir nada sino en el espacio y en el tiempo: todas las cosas que percibimos existen, pues, en ellos, au-nque éstos sean puros elementos subjetivos del conocimiento sensible. Sobre el espacio, se funda el valor de la geometría, la cual puede determinar las propiedades espaciales de todos los objetos posibles de la experiencia, precisamente porque no se funda sobre la consideración de algunos de estos objetos, sino sobre la de la forma universal subjetiva que los condiciona. El tiempo es, pues, la forma del *sentido interno,* esto es, de la sucesión, en la cual percibimos nuestros estados interiores y, por tanto, a nosotros mismos y, a través de nuestros estados interiores, las cosas en el espacio.

Espacio y tiempo no son ni conceptos *empíricos,* es decir, recavados de experiencias internas o externas (como afirmaba Locke, por ejemplo), ni conceptos *discursivos,* esto es, universales de las relaciones de las cosas entre sí (como, por ejemplo, decía Leibniz), sino "representaciones necesarias *a priori*" que son el fundamento de todas las intuiciones. En cuanto tales, son "subjetivas"; y en este sentido afirma Kant la *idealidad trascendental* de las mismas: o sea, que no conciernen a las cosas como son en sí mismas. No obstante, son *reales,* con una realidad *empírica* en el sentido de que pertenecen efectivamente a las cosas tal como nosotros las percibimos. Por eso, las cosas percibidas están ya, en cuanto tales, constituidas en el espacio y en el tiempo y sus caracteres espaciales y temporales se hallan impresos en ellas por la forma subjetiva que permite su percepción.

Según Kant, esta doctrina limita de modo radical las pretensiones del conocimiento sensible. "Toda nuestra intuición, dice, no es más que la representación de un fenómeno; las cosas que nosotros intuimos no son en sí mismas como nosotros las intuimos ni las relaciones entre ellas son en sí mismas como nos parecen; y si quitásemos de en medio nuestro sujeto o solamente la constitución subjetiva de la sensibilidad en general, toda la constitución, todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo, más aún, incluso el espacio y el tiempo desaparecerían, pues como fenómenos no pueden existir en sí mismos sino sólo en nosotros" (*K. R. V.*, § 8). uando Kant dice "en nosotros" no se refiere solamente a los hombres: puede suceder, afirma Kant, que todo ser pensante finito se encuentre en las mismas condiciones que

el hombre.. Pero aun en este caso, la intuición sensible, como intuición *derivada, no* diría nada sobre las cosas en sí mismas, ya que sobre éstas sólo podría decir algo la intuición *originaria,* es decir, no sensible sino intelectual, de un Ser de quien dependieran las cosas en cuanto a su propia existencia (*Ib.*, B 72).

## 518. LAS CATEGORÍAS Y LA LÓGICA FORMAL

Pero nuestro conocimiento no se detiene en la sensibilidad, que es pasividad o receptividad; es también pensamiento, o sea, actividad o espontaneidad. Pero la actividad o espontaneidad del pensamiento no es creadora, no produce o intuye inmediatamente los objetos; es, pues, discursiva, esto es, se verifica por medio de conceptos. Pero el único uso posible de estos conceptos por el entendimiento es el juicio. *Pensar* significa *juzgar.* Por lo tanto, si se quieren aislar las condiciones formales que presiden la actividad intelectual, se debe mirar a los productos mismos de esta actividad, o sea, a los *juicios,* pero prescindiendo de todo su contenido particular y considerándolos en su forma simple, como lo hace precisamente la lógica. Reconocidas así las *clases* de juicios, se puede hacer corresponder a cada una de ellas una determinada función intelectual que será la *categoria.* Kant presenta las siguientes tablas de juicios y categorías:

**TABLA DE LOS JUICIOS**

| *Cantidad* | *Cualidad* | *Relación* | *Modalidad* |
|---|---|---|---|
| Particular<br>Singular<br>Universal | Afirmativo<br>Negativo<br>Indefinido | Categórico<br>Hipotético<br>Disyuntivo | Problemático<br>Asertórico<br>Apodíctico |

**TABLA DE LAS CATEGORÍAS**

| *Cantidad* | *Cualidad* | *Relación* | *Modalidad* |
|---|---|---|---|
| Multiplicidad<br>Unidad<br>Totalidad | Realidad<br>Negación<br>Limitación | Sustancialidad e inherencia<br>Causalidad y dependencia<br>Comunidad o reciprocidad de acción | Posibilidad e imposibilidad<br>Existencia *e* inexistencia<br>Necesidad y causalidad |

El uso de la palabra "juicio" para expresar lo que se llamaba "proposición" en la lógica tradicional, a la que Kant hace referencia, indica que éste toma en consideración, no la forma lingüística en que se expresa un juicio, sino —de acuerdo con la orientación que la lógica de Port Royal (§ 416) había hecho predominar— el acto mental que consiste en unir entre sí dos representaciones. Aparte de esto, Kant se aleja de la lógica tradicional en algunos puntos de su clasificación. Incluye entre los juicios de cantidad un "juicio singular" que para la lógica tradicional se

identificaba con el universal (en efecto, en la lógica tradicional, "el hombre es mortal" significa "todos los hombres son mortales"). Así, por ejemplo, distingue el juicio infinito "el alma es no-mortal" del juicio afirmativo. También incluye en los juicios de relación, que son las proposiciones hipotéticas de la tradición estoica, el "juicio categórico" que es lo opuesto del hipotético; y entre las proposiciones modales el juicio asertorio" que tradicionalmente era opuesto a ellas. No obstante, con estas modificaciones, Kant ha aceptado sustancialmente la tradición de la lógica formal y la ha aceptado por considerar que la *lógica general fura* (esto es, no aplicada), con tal que abstraiga de todo contenido de conocimiento y de toda consideración psicológica, únicamente tiene por objeto principios *a priori* y, por lo tanto, es un *canon* del entendimiento y de la razón con respecto a cualquier uso suyo, tanto empírico como trascendental (*K. R. V.*, B 78). En el curso de *Lógica* (publicado por uno de sus alumnos) Kant afirma que la lógica tiene por objeto las reglas *necesarias* del entendimiento, esto es, aquellas sin las cuales la función misma del entendimiento no sería posible: no las reglas *accidentales* que dependen de un determinado objeto de conocimiento y, por lo mismo, son tantas cuantos son los objetos. "La ciencia de estas regías universales y necesarias, dice, es por tanto simplemente la ciencia de la forma de nuestro conocimiento intelectual o de nuestro pensamiento. Podemos hacernos una idea de la posibilidad de una ciencia así, del mismo modo que nos formamos la idea de una *gramática general* que no contenga más que la simple forma del lenguaje en general y no las palabras que pertenecen a la materia del lenguaje" (*Logik*, A 3-4).

De este modo Kant presuponía la validez de la lógica formal como ciencia *a priori* de las funciones del entendimiento en sus reglas esenciales de funcionamiento. Pero negaba que tal ciencia constituyese un *órgano* de conocimiento, es decir, un instrumento para producir conocimientos auténticos. Más aún, esta pretensión la reconoce él como el fundamento de la *dialéctica*, o sea, del uso impropio o arbitrario de los conocimientos *a priori y*, por ende, como arte puramente sofística. Kant distingue la *lógica trascendental* de la lógica general. La lógica trascendental se refiere únicamente a objetos *a priori* mientras que la lógica general puede referirse indistintamente a cualquier tipo de conocimientos; y más específicamente, propone como problema específico suyo la *validez* de tales conocimientos: el problema fundamental de la *Crítica.* La parte de la lógica trascendental destinada a este cometido es la que Kant ha llamado "deducción trascendental" y en ella ve Kant "el problema más difícil de la Crítica" *(K. R. V.*, prólogo A XVI).

## 519. LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL

La deducción trascendental no fue "un problema difícil" sólo para Kant: también lo fue para los historiadores y comentaristas de su pensamiento, ya que la interpretación de la misma supone la interpretación total de la filosofía kantiana. La dificultad mayor deriva de que, a partir de Fichte, el idealismo clásico alemán empleó el término "deducción" para

indicar una exigencia que es mucho más genérica y general que la expresada por Kant con este mismo término, es decir, la exigencia de que "todo lo demostrable ha de ser demostrado, todas las proposiciones han de ser deducidas excepto el primero y supremo principio fundamental" (Fichte, *Wissenschaftslehre*, 1794, § 7); o que "todas las determinaciones del pensamiento han de mostrarse en su necesidad, han de deducirse esencialmente" (Hegel; *Enc.*, § 42). Este sentido genérico generalizado del término, que puede hallar su explicación solamente en el ámbito del idealismo según el cual todo deriva del Yo o de la razón y por lo que todo puede deducirse del uno o de la otra, es completamente ajeno a la filosofía de Kant, en cuanto es extraña a este tipo de idealismo. Kant afirma explícitamente que asume el término en el significado jurídico, según el cual significa la demostración de la legitimidad de pretensión que se anticipa y se refiere al *quid iuris*, no al *quid facti* de una cuestión. En otros términos, probar que la persona *x* esta en posesión del objeto y no es una deducción; pero es deducción demostrar que *x* tiene sobre el objeto *y* un *derecho* de propiedad.

Kant se atiene siempre a este significado restringido y específico de la palabra "deducción", aunque con alguna oscilación terminológica. Una de estas oscilaciones está en la contraposición de la deducción *empírica* que consistiría en mostrar el modo de adquirirse un concepto por medio de la experiencia o de la reflexión, por lo que correspondería el *hecho* de la posesión, a la deducción trascendental: contraposición que aparece en el § 13 de la *Crítica de la razón pura*. Pero, un poco mas adelante, en el mismo párrafo, refiriéndose a Locke, Kant observa que en este caso, hablando con propiedad, no se puede usar el término "deducción" porque sólo se trata de una cuestión de hecho. Por otro lado, Kant recurre al término "deducción" siempre que se trata de justificar la *legitimidad* del uso de ciertos conceptos. Así formula la exigencia de una "deducción" de la ley moral como "justificación de la validez objetiva y universal de la ley" aun admitiendo que en este caso no sea posible tal deducción (*Crit. r. práctica*, § 3, nota 2); asimismo presenta la exigencia de la deducción de los principios de la facultad de juicio como demostracción de su "necesidad lógica objetiva" (*Crit. del juic.*, § 31 e Intr., § V), e igualmente habla de la "deducción de la división de un sistema" como "prueba de su cumplimiento y de su continuidad" (*Met. de las costumbres*, I, Intr., § III, nota). En otras palabras, la exigencia de la deducción se manifiesta, en la obra de Kant, siempre que se trata de justificar la validez de una exigencia cualquiera: la referencia objetiva de las categorías, el valor universal y necesario de la ley moral, la validez objetiva del juicio de gusto, el cumplimiento y continuidad de una clasificación sistemática. En todos estos casos no se trata de deducir (esto es, de hacer derivar lógicamente) algo de un primer principio, absoluto e incondicionado, según la exigencia formulada por Fichte y admitida por el idealismo romántico, sino de hallar el fundamento de una exigencia, es decir, la *condición* o el conjunto de condiciones que hacen posible alguna cosa; o más brevemente, la *posibilidad real* o *trascendental* de algo, en cuanto distinto de su simple posibilidad formal o lógica. Desde este punto de vista, la deducción, en el único significado legítimo del término, es siempre una deducción *trascendental*, es

decir; una determinación del fundamento y de la posibilidad validificante. No se puede llamar deducción al hallazgo, la descripción ni la clasificación de los objetos que deducir, pues tales operaciones, en opinión de Kant, pueden alguna vez llamarse "demostraciones". En efecto, Kant no llamó deducción a la formulación de la tabla de las categorías que él considera confiada a la reflexión sobre la experiencia científica y cuya completa demostración la obtuvo él mismo mediante consideraciones de lógica formal. Ni tampoco llamó deducción al hallazgo de la ley moral que para el es un *factum* de la razón o de las formas del juicio de gusto, descubiertas por medio de la reflexión sobre la actividad sentimental del hombre. En cambio, entendió como deducción la demostración de la validez de las formas cognoscitivas, de la ley moral y del juicio estético teleológico, demostración lograda gracias a la determinación de su fundamento, es decir, de sus condiciones de posibilidad.

En segundo lugar, está claro que no hay una deducción transcendental única: esto es, no hay un proceso deductivo único que constituya, en su conjunto, todo el sistema de la filosofía. En cambio, hay tantas deducciones cuantos sean los campos a que pertenecen los objetos que deducir, siendo tales deducciones autónomas. Más aún, en un campo como el moral, la exigencia de la deducción se asoma a la mente pero no puede ser satisfecha.

En tercer lugar y consiguientemente, el principio de la deducción, o sea el fundamento, no es único o absoluto, sino que debe formularse, en cada campo, de modo específico, es decir, en conformidad con la estructura del campo y de las pretensiones que aparecen en el mismo. Al no existir un fundamento único, tampoco nace la cuestión de cuál sea el fundamento: si es Dios, la naturaleza, el sujeto o el objeto, el yo o la razón, etc. En efecto, la deducción transcendental no desemboca en un principio absoluto e incondicionado de esta índole, sino solamente en la posibilidad valedera de la pretensión que se presenta en un terreno cualquiera del saber humano: posiblidad que adquiere caracteres reales o transcendentales según la naturaleza y los caracteres del propio terreno. Prescindiendo de estos caracteres, o sea, en su naturaleza pura y simple de fundamento en general, el fundamento mismo no es más que la *posibilidad de diversos órdenes de condicionamiento*, por lo que se reduce a aquella categoría de lo posible que Kant ha querido explicar en sus escritos precríticos. Por consiguiente, el proceso de la deducción no termina eri una *necesidad incondicionada* en la que se refleje la necesidad incondicionada de su principio (como en el caso de la deducción idealista) sino en una necesidad *condicionada:* en el sentido de que los objetos de la deducción (categorías, leyes, juicios), se consideran necesarios en la misma medida en que son referibles a la posibilidad que es fundamento de los mismos. Por lo cual, en último análisis, el resultado más importante de la deducción es el de limitar y regular el uso de los conceptos en que son posibles usos diversos: es decir, limitar entre los diversos usos posibles el que realmente sea posible en el sentido que asegura la eficacia y la validez del concepto.

### 520. LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS

La deducción trascendental de las categorías, es decir, de los conceptos puros del entendimiento no es, como ya se ha visto, la única deducción

trascendental; pero es la primera en que Kant tropezó, la más difícil y sobre la cual trabajó con mayor detención. La segunda edición de la *Critica de la razón fura* (1787) contiene una reelaboración radical de la exposición kantiana sobre este punto. Como esta exposición, por lo menos relativamente, es la más clara y completa y, en todo caso, la que el propio Kant consideró como la expresión más auténtica de su pensamiento, no hay por qué darla de lado y preferir la contenida en la primera edición. La preferencia concedida a esta última, sobre todo por los idealistas y críticos idealistas de. Kant, se explica fácilmente considerando que, por su ambigüedad se presta a ser interpretada más fácilmente como deducción idealista.

Kant comienza por observar que el problema de la deducción no se plantea frente a las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo. Estas no son susceptibles de usos diversos, sino de un solo uso que es el único válido. En efecto, un objeto no puede aparecer al hombre, es decir, no puede ser percibido por el hombre, sino a través de estas formas. La referencia necesaria de las mismas a los objetos de experiencia queda garantizada de esta manera: un objeto que no se halle situado en el espacio y en el tiempo no es un objeto para el hombre porque no es intuido. En cambio, el problema de la deducción subsiste por lo que respecta a las formas del intelecto porque los usos posibles de estas formas son diversos y la deducción tiene que determinar cuál de ellos sea el uso válido. Las categorías del entendimiento, por ejemplo, la causalidad, podrían incluso no condicionar en lo más mínimo los objetos de la experiencia y, por otro lado, pueden usarse también con relación a objetos que no forman parte de la experiencia (por ejemplo, Dios o las cosas en sí). La deducción trascendental debe mostrar si se refieren y cuándo se refieren a la experiencia, o sea, debe poner en claro la legitimidad y los límites de su alcance y las reglas de su uso legítimo.

Ahora bien, para hacer esto Kant comienza por distinguir la conexión necesaria, es decir, *objetiva*, de los objetos de experiencia, del vínculo *subjetivo* que puede existir entre las percepciones de aquellos objetos. Que dos percepciones estén en cierto modo ligadas, por ejemplo, que se den en el mismo espacio o simultánea y sucesivamente en el tiempo, no implica para nada que los fenómenos correspondientes deban tener entre sí una relación necesaria. Sin embargo, esta relación necesaria es, según Kant, la "forma lógica de todos los juicios". Por ejemplo, el juicio "el cuerpo es pesado" no significa que "siempre que llevo un cuerpo, siento una impresión de peso". Dicho juicio expresa una relación objetiva, independiente de mi percepción, entre el cuerpo y el peso. Por lo tanto, Kant considera inadecuada la definición (introducida por la *Lógica* de Puertorreal) del juicio como relación entre dos representaciones. Esta relación sería meramente subjetiva, mientras que la unidad propia del juicio, expresada por la cópula "es", es una unidad objetiva, inherente a los objetos mismos de que se trata (o sea, en el ejemplo citado, al cuerpo y al peso) (*K. r. V.,* § 19). Toda la experiencia (y Kant alude principalmente a la experiencia científica) está constituida por relaciones objetivas de esta naturaleza. Ahora bien, para Kant estas relaciones tienen su fundamento en el *yo pienso* o "unidad sintética originaria de la apercepción". Dice Kant: "El yo pienso debe poder

acompañar a todas mis representaciones: de lo contrario habría que imaginar algo que no pudiera pensarse; en cuyo caso la representación o sena imposible o. por lo menos para mí, no existiría" (*Ib.*, § 16). Esto quiere decir que, si existe una síntesis objetiva como la del juicio, ha de existir una *posibilidad de síntesis*, es decir, una función unificante; y el yo pienso, que es esta función, debe poder acompañar a todas las representaciones de unificar. El *debe poder acompañar* (*muss begleiten können*) expresa una posilidad, más aún, la posibilidad fundamental de la unificación. El *debe* se refiere al modo de establecerse o reconocerse esta posibilidad: ésta *debe* ser, si hay (como hay, en el juicio) la unidad objetiva de las representaciones. Como posibilidad de síntesis, el yo pienso puede unir las representaciones en una unidad que es la estructura objetiva de la experiencia; pero no sólo de la experiencia *externa*, es decir, de los fenómenos naturales, sino también de la experiencia *interna*, o sea, de aquel fenómeno que es el yo por sí mismo en la conciencia. La síntesis del yo pienso es, por tanto, ' el principio supremo de todo el conocimiento humano" (*Ib.*, § 16): expresión que se debe entender, no en el sentido de que ella sea el único principio del que pueda deducirse el conocimiento humano en su totalidad, sino en el sentido de que es la condición o la posibilidad de la validez objetiva de todo conocimiento.

En efecto, la primera característica del yo pienso o, como también dice Kant, de la "unidad de la apercepción" es que la misma es una *unidad objetiva;* en otros términos, no es sino la posibilidad de la experiencia como unidad. En los apuntos fragmentarios donde Kant consignaba las meditaciones fatigosas de sus últimos años y que deberían haber ilustrado el paso de los principios trascendentales a la física y constituir en conjunto la ultima exposición de su doctrina filosófica, Kant insiste de continuo en el carácter objetivo de la apercepción trascendental. La experiencia, • como *unidad* necesaria de los fenómenos se contrapone siempre en aquellos apuntes al *conjunto* de las representaciones que pueden tener entre sí formas de unidad casuales y variables. La sujetividad trascendental, el yo pienso, no es más que la pura posibilidad de la unidad de la experiencia (*Opus postumum*, IX, 2, p. 280, 308, 418, 438, 469, etc.). Pero este mismo aspecto de la unidad trascendental, sobre el que Kant insistía en los últimos años de su vida, tiene ya una ilustración suficiente en la exposición de la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura.* Se puede expresar sucintamente este aspecto de la deducción trascendental diciendo que el yo pienso, como acto originario del entendimiento, es la posibilidad de la experiencia como conexión necesaria entre los fenómenos.

En cambio, sobre la naturaleza *subjetiva* del yo pienso, hay cierta diferencia sustancial entre la exposición de la primera y segunda edición de la *Crítica.* En la primera edición, la apercepción pura se define como "el yo estable y permanente que constituye el correlativo de todas nuestras representaciones, respecto a la simple posibilidad de tener conciencia de ellas"; de modo que "toda conciencia pertenece a una apercepción pura y omnicomprensiva como toda intuición sensible, en cuanto representación, pertenece a una intuición pura interna, o sea, al tiempo" (*K. r. V.*, *A* 123-124). En cambio, en la segunda edición, el carácter subjetivo de la unidad transcendental se define, sobre todo respecto a su pura *formalidad,*

mediante el contraste, que se repite frecuentemente, (*Ib.,* §§ 16, 17, 21), con el carácter intuitivo de una problemática inteligencia divina. Ahora bien, el *yo estable y permanente* de que hablaba la primera edición es una *realidad*, y precisamente una realidad *psicológica;* el yo formal de la segunda edición no es más que una *posibilidad,* la posibilidad original de la unificación de la experiencia. Esta posibilidad de unificación presupone el múltiple de la experiencia, que por eso ha de ser aceptado; de este modo, la posibilidad puede actuar y concretarse solamente en las modalidades particulares que este múltiple pone a su disposición. Con lo cual ella define la condición, no de todo entendimiento posible, sino de un entendimiento *finito,* esto es, humano. "Este principio, dice Kant (*Ib.*, § 17) no es un principio para todo entendimiento posible en general, sino sólo para aquel de cuya percepción pura en la representación *yo soy* no se da ningún múltiple. Sin embargo, aquel entendimiento de cuya autoconciencia resulta al mismo tiempo el múltiple de la intuición, entendimiento para cuya representación ya existieran a un mismo tiempo los objetos de esta representación, no necesitaría de un acto particular de síntesis del múltiple en la unidad de la conciencia, del que no obstante, necesita el entendimiento humano, que solamente piensa, pero no intuye. Pero este acto es inevitablemente el primer principio del entendimiento humano, de modo que no puede formarse ni la menor idea de otro entendimiento posible que intuya de por sí o que posea una intición sensible pero de distinta naturaleza de la que constituye el fundamento del espacio y del tiempo." Con estas consideraciones, varias veces repetidas, Kant insiste en el carácter finito del entendimiento humano y del acto originario en que el mismo se expresa. Este acto originario encuentra sus aclaraciones concluyentes en el § 25.

Kant explica en el párrafo anterior la paradoja (de la que no hay vestigio alguno en la primera edición) por la cual el hombre se conoce a sí mismo no como *es* en sí mismo sino como *aparece* a sí mismo. Conoce a sí mismo, precisamente como conoce a todos los demás objetos, como simple fenómeno. La paradoja es inevitable dada la naturaleza puramente formal del yo pienso, el cual por sí mismo no hace conocer nada como tampoco lo hace una categoría pura que prescinda de toda intuición sensible. Para conocerse a sí mismo, el hombre tiene necesidad no sólo del yo pienso, que es la posibilidad de éste como de cualquier otro conocimiento, sino también del múltiple sensible que se le proporciona a través de la forma pura del sentimiento interno, el tiempo. El hombre se conoce únicamente como determinado por el múltiple del sentimiento interno, pero como fenómeno. Supuesto lo cual, Kant añade (§ 25): "En la síntesis transcendental del múltiple de las representaciones en general, y por lo tanto en la unidad sintética originaria de la apercepción, yo tengo conciencia de mí mismo, no como yo me aparezco a mí mismo, ni como soy en mí mismo, sino solamente *que* yo soy. Esta representación es un pensar, pero no un intuir. Ahora bien, como para el conocimiento de nosotros mismos se necesita, no sólo la operación del pensamiento que reduzca el múltiple de toda posible intuición a la unidad de la apercepción, sino una determinada manera de intuición por la cual sea dado este múltiple, así también mi propia existencia no es una aparición ni menos aún una apariencia. Pero la determinación de mi existencia puede ocurrir solamente según la forma del sentido interno, de

aquel modo particular en que el múltiple, que yo unifico, pueda darse en la intuición interna; por lo cual yo no tengo *conocimiento* de mí como soy, sino solamente como aparezco a mí mismo. La conciencia de sí mismo está muy lejos de ser un conocimiento de sí mismo, a pesar de todas las categorías que constituyen el pensamiento de un objeto en general mediante la unificación del múltiple en una apercepción". La consecuencia es que en el acto de la apercepción "yo existo como inteligencia que sólo es consciente de su capacidad de unificación". En una nota Kant insiste de manera explícita y definitiva en el último significado del yo pienso. "El yo pienso —afirma Kant— expresa el acto de determinar mi existencia *(Dasein).* Con ello la existencia está ya dada, pero todavía no lo está el modo como debo determinarla, o sea, poner en mí el múltiple perteneciente a la misma. En este caso ocurre una autointuición que tiene por fundamento una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Ahora bien, si yo no tengo todavía otra intuición, que dé en mí lo que es determinante y de la que yo sea consciente sólo en cuanto es espontaneidad en el modo de darlo, este elemento determinante, antes del acto de determinar, como el tiempo es antes de lo determinable, yo no puedo determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, sino que me pongo únicamente como espontaneidad de mi pensamiento, es decir, del determinar, y mi existencia permanece siempre determinable sólo de modo sensible, o sea, como la existencia de un fenómeno. Sin embargo, esta espontaneidad hace que yo me llame inteligencia". La preocupación dominante de Kant en estos pasajes que son la expresión más clara lograda por él sobre la naturaleza del yo pienso, es salvaguardar el carácter finito, es decir, no creador, de la actividad intelectual del hombre. *El yo pienso es el acto de la autodeterminación existencial del hombre como ser pensante finito.* Esta autodeterminación es solamente la posibilidad de determinar un múltiple dado y, por tanto, es operante y concreta sólo el acto de aplicarse a tal múltiple (que es el de la intuición interna) y unificarlo en cierta manera. Considerada en sí misma, esto es, en su aspecto meramente subjetivo, esta posibilidad no es más que la conciencia de una espontaneidad (de la *capacidad* de determinar) que tiene por nombre inteligencia.

Se revela aquí el significado de aquella posibilidad condicionante y fundante que la investigación crítica de Kant, profundizando y desarrollando la orientación del iluminismo alemán, tiende a poner en claro. El "principio supremo de todo el conocimiento humano", la posibilidad última de la experiencia humana, es una posibilidad subjetiva y objetiva a un mismo tiempo: ya que es al mismo tiempo la posibilidad del hombre para determinarse como determinante frente a un material determinable ,en general, y la posibilidad de este material para determinarse de conformidad con la capacidad determinante del hombre. El hombre es inteligencia (espontaneidad) en virtud de la misma posibilidad por la cual los fenómenos constituyen una totalidad organizada (experiencia). Con el reconocimiento de esta posibilidad, Kant fundaba el valor del conocimiento humano precisamente sobre la naturaleza finita del hombre, esto es, sobre el carácter no creador de su actividad cognoscitiva. En efecto, en virtud de su naturaleza finita, el hombre es subjetivamente una pura posibilidad de unificación que se hace concreta y operante solamente frente a un múltiple

sensible que se ha dado; pero por otro lado, este *serle dado* del mùltiple sensible no es más que la posibilidad del mismo para organizarse en unidad.

De esta manera la doctrina de Kant excluye toda posibilidad de interpretar el yo pienso o apercepción transcendental como una autoconciencia creadora en el sentido que vendrá a ser propio del idealismo post-kantiano desde Fichte en adelante. No en vano la misma segunda edición de la *Critica* que consigue la exacta clarificación trascendental del yo pienso, al margen de los pretextos psicológicos ("el yo estable y permanente") que la cohibían en la primera edición, contiene también entre sus apéndices más expresivos, una "Refutación del idealismo", que es un corolario directo de la deducción trascendental. La refutación de Kant va dirigida tanto contra el idealismo *problemático* de Descartes que declara indudable sólo el yo soy, como contra el idealismo *dogmático* de Berkeley que reduce las cosas en el espacio a simples ideas. La sustancia de esta refutación, el principio a que la misma obedece lo esclarece el propio Kant en una nota al prólogo de la segunda edición de la *Critica (K. r. V.*, B 274 y ss.). "Si a la conciencia intelectual de mi existencia en la representación *yo soy* que acompaña a todos mis juicios y operaciones de mi entendimiento, pudiese unir una determinación de mi existencia mediante una intuición intelectual, no pertenecería a ella necesariamente la conciencia de una relación con algo fuera de mí. Pero, aunque aquella conciencia intelectual preceda realmente a la intuición interna, en la que únicamente puede determinarse mi existencia, es sensible y ligada a la condición del tiempo; y esta determinación, y con ella la misma experiencia interna, depende de algo inmutable, que no está en mí y, en consecuencia, depende de algo fuera de mí con lo cual yo debo considerarme en relación. De tal manera que la realidad del sentido externo está necesariamente vinculada a la del sentido interno por la posibilidad de una experiencia en general: lo cual quiere decir que soy consciente de que existen cosas fuera de mí y de que estoy en relación con mis sentidos, con la misma seguridad de que soy consciente de que existe yo mismo determinado en el tiempo". En otras palabras, si el yo pienso fuese el acto de una autoconciencia creadora, no tendría nada fuera de sí ni habría cosas externas al mismo. No obstante, como es el acto de existencia de un entendimiento finito, implica siempre una relación con algo fuera de sí; y la realidad fenoménica de las cosas externas es igualmente cierta que la realidad de la conciencia y del mismo yo pienso. Así se traza el rasgo esencial del ser pensante finito: su *relación con el exterior*. La posibilidad originaria, que constituye este ser, la lleva más allá de sí, hacia la exterioridad fenoménica, de la cual lo hace dependiente: esta dependencia es la sensibilidad.

Pero la dependencia es recíproca en cierto modo: la originaria posibilidad trascendental es siempre al mismo tiempo la posibilidad de la espontaneidad subjetiva (inteligencia) y de la organización objetiva de los fenómenos (naturaleza). La deducción trascendental faculta a Kant para justificar el orden necesario de los fenómenos naturales. Este orden está condicionado por la síntesis original del entendimiento (yo pienso) y por las categorías en las cuales se determina y articula esta síntesis. En efecto, como simples representaciones, los fenómenos no pueden estar sometidos a otra ley que a la que les prescribe la facultad unificadora. Por eso la naturaleza en general,

como orden necesario de los fenómenos *(natura formaliter spectata)*, está condicionada por el yo pienso y por las categorías y se modela sobre ellas en lugar de constituir su modelo. El yo pienso y las categorías no pueden revelar todavía sino lo que es la naturaleza en general, como regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes naturales, por las que se expresa esta regularidad, no pueden deducirse de las categorías, sino que han de obtenerse de la experiencia. Esta experiencia no es más que la naturaleza misma en su aspecto subjetivo, debiéndose entender por naturaleza la totalidad organizada de los fenómenos y por experiencia estos mismos fenómenos en su aparecer al hombre.

De este modo la deducción trascendental elimina la duda de Hume sobre la validez de las proposiciones obtenidas de la experiencia. Hume creía posible que la experiencia de un momento a otro desmintiese aquella verdad de hecho, que ella misma sugiere. Kant considera que esta posibilidad no existe. La experiencia, al estar condicionada por las categorías del entendimiento y por la apercepción trascendental, nunca puede desmentir las verdades fundadas precisamente en estos factores condicionantes. De este modo, las leyes de la naturaleza quedan garantizadas en su validez.

La experiencia que las revela nunca podrá desmentirlas, ya que están fundadas en las condiciones que hacen posible toda experiencia.

## 521. LA ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS

Determinadas las categorías que presiden la constitución de la experiencia y justificadas estas categorías con la deducción trascendental, Kant pasa a fijar "el canon de su uso objetivamente válido", esto es, las reglas según las cuales deben aplicarse en los casos particulares. Es éste el objetivo de la *Analítica de los principios* o doctrina trascendental del juicio. Esta última expresión manifiesta el hecho de que el uso de las categorías es precisamente el juicio. La analítica trascendental comprende el esquematismo de los conceptos puros y el sistema de los principios del entendimiento puro.

La doctrina del *esquematismo* responde a la necesidad de encontrar un término medio entre las categorías y las intuiciones empíricas. Categorías e intuiciones son entre sí heterogéneas; y precisamente esta heterogeneidad hace nacer el problema de cómo sea posible la aplicación de las categorías a las intuiciones. Ahora bien, según Kant, el termino intermedio, que es homogéneo por un lado con la categoría y por otro con la intuición empírica o fenómeno, es el *esquema* trascendental; y el modo de comportarse del entendimiento con los esquemas, es el esquematismo, del entendimiento puro. El esquema es un producto de la imaginación, pero no es una imagen, porque contiene ya en sí algo de concepto puro. Se define como "el procedimiento general por el cual la imaginación proporciona a un concepto su imagen" *(K. R. V.*, B 179). Mientras que la imagen es un producto de la imaginación, el esquema es la pura posibilidad de la imagen; la cual, por esto, se reduce al concepto solamente por medio del esquema, pero por sí misma no coincide nunca perfectamente con él. Kant enumera los esquemas en relación con cada categoría. Así, el esquema de las categorías de cantidad es el *número,* el de las categorías de cualidad es la

*cosa,* el de las categorías de relación es la *permanencia o* la *sucesión* o la *simultaneidad;* el de las categorías de modalidad es la *existencia en el tiempo* y precisamente en un tiempo cualquiera (posibilidad), en un tiempo determinado (realidad) y en todo tiempo (necesidad). En general, los esquemas no son otra cosa que determinaciones *a priori* del tiempo según regias; y estas reglas se refieren a la serie del tiempo (esquema de cantidad) o a su contenido (esquema de cualidad), o a su orden (esquema de relación), o, en fin, al conjunto del tiempo (esquema de la modalidad).

Reconocida así en el esquematismo la condición general para el uso de las categorías, Kant pasa a determinar los *juicios,* a los cuales tal uso da lugar. Evidentemente, no se trata aquí de juicios analíticos, cuya verdad está suficientemente garantizada por el principio de contradicción, sino simplemente de juicios sintéticos, a los cuales es indispensable una referencia a la experiencia. El conocimiento humano, en efecto, en lo que tiene de positivo y constructivo, no se extiende más allá de la experiencia, porque es siempre conocimiento de fenómenos. Pero la experiencia es no sólo el límite del conocimiento, sino también el fundamento de su valor. Un conocimiento que no se refiera a una *experiencia posible* no es conocimiento, sino un pensamiento vacío que no conoce nada, un simple juego de representaciones. Por otra parte, sobre el fundamento de la posibilidad de la experiencia, el conocimiento adquiere su plena validez, porque las condiciones, que hacen posible la experiencia, hacen posible también el *objeto* de la experiencia, el fenómeno.

Ahora bien, la experiencia no es una simple agregación de percepciones, sino que es la conexión necesaria entre los fenómenos. La posibilidad de la experiencia reside, pues, en las reglas fundamentales de esta conexión, que Kant llama *principios del entendimiento puro.* La función de tales principios consiste esencialmente en eliminar el carácter subjetivo de la percepción de los fenómenos, reduciendo la percepción a la conexión necesaria que es propia de la experiencia objetivamente válida. Sustituyen los simples lazos de las percepciones en el tiempo por relaciones necesarias que reúnen la experiencia en un todo coherente.

Kant, como de costumbre, recurre a su tabla de categorías para dar el cuadro sistemático de los principios del entendimiento puro; los cuales, en último análisis, no son otra cosa que los supuestos fundamentales de la cienciane wtoniana.

Los *axiomas de la intuición* (correspondientes a las categorías de la cantidad) transforman el hecho subjetivo de que podamos percibir la cantidad espacial o temporal (por ejemplo, una linea o una duración) sólo percibiendo sucesivamente las partes, en el principio objetivamente válido de que toda cantidad está compuesta de partes; y justifican así la aplicación de las matemáticas a todo el mundo de la experiencia.

Las *anticipaciones de la percepción* (correspondientes a las categorías de la cualidad) transforman la intensidad subjetiva de la percepción en su *grado* de la cualidad objetiva y garantizar así la continuidad de los fenómenos (en cuanto todo fenómeno puede tener infinitos grados).

Las *analogías de la experiencia* (que corresponden a las categorías de la relación) permiten reconocer por debajo de la mutabilidad de las percepciones un sustrato permanente que es la *sustancia* de los fenómenos;

sustituyen la simple sucesión temporal de las percepciones por la relación necesaria de *causalidad* entre los fenómenos, lo cual explica y fundamenta aquella sucesión; y permiten justificar objetivamente, mediante la relación de *acción recíproca,* la simultaneidad de los fenómenos, la cual no puede aparecer en las percepciones, que siempre son sucesivas. Precisamente estas tres analogías de la experiencia constituyen la *naturaleza* que es la misma conexión objetiva entre los fenómenos.

Los *postulados del pensamiento empírico en general* aclaran finalmente los conceptos de *posibilidad*, de *realidad* y de *necesidad* de las cosas, dando a tales conceptos su valor objetivo.

Los principios del entendimiento puro garantizan de esta manera el valor objetivo de la experiencia, sustrayéndola a la subjetividad de la percepción. Constituyen la naturaleza misma. La percepción que se sustrae a los mismos es un puro juego de la imaginación y no tiene otra realidad objetiva que la de un sueño. A estas consideraciones de la analítica trascendental se refieren continuamente las últimas meditaciones de Kant recogidas en el *Opus postumum.* En estas meditaciones, poco concluyentes porque Kant continuamente interrumpe el hilo de las mismas, y continuamente lo vuelve a emprender desde el principio, en la incapacidad de desarrollarlo y llevarlo hasta el fondo, el viejo filósofo se proponía aplicar los principios trascendentales de la ciencia de la naturaleza a la física, esto es, justificar particularmente las bases de la física de Newton, es decir: un tiempo absoluto, que fluye uniformemente sin relación con nada exterior; un espacio absoluto también, sin relación con nada externo, sino permanente e inmóvil; una materia única y uniforme, animada por una fuerza única y simple en la variedad de sus manifestaciones. El principio de que Kant pretendía valerse en esta especie de deducción de la física newtoniana es el de la posibilidad de la experiencia como sistema total de los fenómenos. De este modo, de la unidad de la experiencia deducía la unidad de la materia, que es objeto de la física. Así como hay una única experiencia, de manera que cuando se habla de diversas experiencias se alude en realidad a grupos de percepción, del mismo modo hay un único objeto de la experiencia, que es la materia; y cuando se habla de diversas materias, se alude en realidad a las sustancias (*Stoffen*) diversas que constituyen los elementos de la materia (*Opus post.,* VIII, I, p. 235-538, etc.; II, p. 592, etc.). Estas meditaciones seniles de Kant son importantes sólo porque revelan la exigencia que dominó siempre su investigación criticotrascendental: la de justificar la posibilidad y, por tanto, el valor del saber positivo del hombre (que para él se identifica con la ciencia newtoniana) precisamente sobre el fundamento de los límites de tal saber, esto es, en el ámbito de las posibilidades que constituyen el entendimiento finito del hombre.

## 522. EL NOÚMENO

Junto con la deducción trascendental y estrechamente vinculada a ella, la doctrina del noúmeno constituye el fundamento de la filosofía kantiana. Tampoco en este punto fue casual que Kant dudara largamente antes de llegar a la expresión definitiva de su pensamiento; y tampoco sobre este

punto son muy significativas las diferencias entre la exposición de la primera edición y la de la segunda edición de la *Crítica.* La distinción entre fenómeno y noúmeno se introduce en la *Disertación* (1770) como distinción entre mundo . sensible y mundo inteligible. "Lo que es pensado sensiblemente, decía entonces Kant (*Disert*., § 4), es la representación de las cosas tal como aparecen y lo que es pensado intelectualmente es la representación de las cosas como son. ' A esta distinción que Kant atribuía a la metafísica tradicional, la *Crítica de la razón pura* da un significado enteramente nuevo. Esta obra había ya reconocido y establecido sólidamente que el conocimiento humano está encerrado dentro de los límites de la experiencia y que la experiencia no se refiere a más realidad que al fenómeno. Este principio excluye el que las categorías tengan (según la terminología de Kant) un *uso trascendental*, por el cual se refieren a las cosas en general y en sí mismas; y supone que su uso posible es el empírico, por el cual se refieren sólo a los fenómenos, esto es, a los objetos de una experiencia posible. Pero este supuesto, que queda definitivamente establecido para Kant a partir de 1781, da origen a un doble programa. En primer lugar, al de explicar la ilusión por la cual se tiende a extender las categorías del entendimiento más allá de los límites de la experiencia posible, esto es, a las cosas en sí mismas; en segundo lugar, al de explicar la función del noúmeno respecto a la misma experiencia esto es, al conocimiento humano.

Sobre el primer problema, la posición de Kant es clara y definida desde el principio. Aquella ilusión nace del hecho de que las formas *a priori* del entendimiento no dependen de la sensibilidad, y esto las hace aparecer aplicables también más allá de la sensibilidad misma, como si el pensamiento pudiera alcanzar el ser en sí. En realidad, las formas del entendimiento son únicamente la facultad lógica de unificar lo múltiple de la sensibilidad, y, donde falta esta multiplicidad, su función se hace imposible. Ya en la primera edición Kant distinguía claramente la *posibilidad trascendental o real,* constitutiva del conocer auténtico, de la *posibilidad lógica* constitutiva de un conocimiento puramente ficticio. "El juego de prestidigitación, por el cual la posibilidad lógica del concepto (que no se contradice a sí mismo) se cambia con la posibilidad trascendental de las cosas (por la cual al concepto corresponde un objeto) puede engañar y contentar solamente a los inexpertos" (A 224). Y en una nota de la segunda edición añade: "Todos los conceptos *[las categorías]* no se pueden justificar y, por tanto, demostrar en su posibilidad real, cuando se haga abstracción de toda intuición sensible, que es la única que tenemos" *(K. R. V.,* B 303).

Sin embargo, el noúmeno no es solamente una ilusión. Reconocer como fenómenos los objetos de la experiencia significa implícitamente contraponer a ellos objetos *no-fenómenos*. Estos objetos son, pues, posibles. Pero sobre el significado de su posibilidad y, por tanto, sobre la función que tal posibilidad ejerce en relación con el conocimiento humano, las ideas de Kant se fueron aclarando lentamente.

En un principio (I edición de la *Crítica y Prolegómenos*) Kant no realiza plenamente el significado de su propia distinción entre posibilidad lógica y posibilidad trascendental. El noúmeno, aun siendo reconocido como una simple posibilidad lógica, ha de ejercer una función positiva en el

conocimiento y es tratado como una realidad, aunque desconocida. "Todas nuestras representaciones, decía Kant en la primera edición de la *Crítica* (A 251), son referidas en realidad por el entendimiento a algún objeto, y puesto que los fenómenos no son otra cosa que representaciones, el entendimiento los refiere a alguna cosa como objetos de la intuición sensible; pero este algo, en cuanto tal, no es más que el objeto trascendental. Lo cual significa un algo = X, del cual no sabemos nada y del cual (por la actual constitución de nuestro entendimiento) nada podemos saber absolutamente, pero que puede servir únicamente de correlato de la unidad de la apercepción, respecto a aquella unidad de lo múltiple en la intuición sensible, por medio de la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto." Aquí el noúmeno es una X, una realidad desconocida, pero a pesar de todo siempre una realidad, que sirve de referencia a aquel "yo estable y duradero" de que hablaba la deducción trascendental de la primera edición. A esta realidad desconocida, que es el nóumeno, se atribuye en los *Prolegómenos* (I, observ. 2.ª) la función de influir sobre la sensibilidad y de ser el sustrato de los cuerpos materiales empíricamente percibidos. "Yo admito, dice en este punto Kant refutando el idealismo de Berkeley, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas que, aunque completamente desconocidas por nosotros en cuanto a lo que son en sí mismas, las conocemos por medio de las representaciones que su influjo sobre nuestra sensibilidad nos suministra y a las cuales damos la denominación de *cuerpo;* palabra que significa, por tanto, únicamente el fenómeno de aquel objeto que nos es desconocido, pero que no por esto es menos real." El noúmeno sería, desde este punto de vista, la *sustancia* de los cuerpos materiales en cuanto a fenómenos. El concepto del noúmeno se presenta aquí como resultado del proceso que induce a considerar subjetivas algunas cualidades de los cuerpos; en cierto punto, la intuición del cuerpo se convierte en subjetiva; pero permanece la realidad desconocida, la X, que está detrás de aquella intuición y que no es semejante a ella, del mismo modo que no es semejante la sensación del color rojo a la propiedad del cinabrio que la produce.

Es evidente que en estas consideraciones el noúmeno no es solamente, como sin embargo Kant había reconocido explícitamente en la misma primera edición de la *Crítica*, una posibilidad lógica sino una realidad, esto es, una posibilidad trascendental, de la cual se sirve Kant positivamente para explicar la constitución y el origen del conocimiento humano. Esta incongruencia queda eliminada en la segunda edición de la *Crítica.* Aquí, así como se eliminan los pasajes que hacen de la apercepción trascendental una realidad psicológica, esto es, un "yo estable y duradero", así también quedan eliminados los pasajes que se refieren a la función positiva del noúmeno en la constitución y en el origen del conocimiento humano y se realiza hasta el fondo el concepto del noumeno como pura posibilidad negativa v limitativa. Se aclara entonces explícitamente que en sentido positivo el noúmeno no es más que el objeto de una intuición no-sensible, esto es, de una intuición intelectual que no es la nuestra y "de la cual no podemos comprender ni siquiera la posibilidad" *(K. R. V., E* 309). En sentido positivo, el noúmeno es, por tanto, al menos para el hombre, imposible, y cualquier uso del concepto del mismo está fuera de discusión.

La conclusión es que "lo que nosotros llamamos noumeno debe entenderse solamente en sentido negativo" (*Ib.*, p. 220), como lo que *no* es objeto de nuestra intuición sensible. En esto sentido negativo, toma un nuevo relieve la función que ya se atribuía al noúmeno en la primera edición de la *Crítica*: la de concepto límite. "En fin, dice Kant (*Ib.*, B 311), no es posible ni siquiera reconocer la posibilidad de tales nóumenos; el territorio más allá de la esfera de los fenómenos está (para nosotros) vacío; esto es, nosotros tenemos un entendimiento que se extiende más allá *problemáticamente*, pero no tenemos ninguna intuición ni el concepto de una intuición posible por la cual puedan presentarse a nuestra consideración objetos más allá del campo de la sensibilidad ni el entendimiento pueda ser usado asertóricamente sobre los mismos. El concepto de noúmenos es, por tanto, un concepto límite (*Grenzbegriff*) para circunscribir las pretensiones de la sensibilidad y por esto de uso puramente negativo. Sin embargo, el noúmeno no se forja arbitrariamente, sino que se relaciona con la limitación de la sensibilidad, sin que por esto ponga nada positivo fuera del dominio de la misma."

Aquí el noúmeno no es ya una X, una realidad desconocida pero positiva, capaz de ejercer una función positiva respecto al conocimiento humano. Es la pura posibilidad negativa y limitativa unida indisolublemente con los límites de este conocimiento en cuanto es siempre experiencia. Que el conocimiento humano sea conocimiento de fenómenos y no de noúmenos, no significa que los noúmenos estén detrás de él como lo que lo suscita, lo sostiene y justifica, sino únicamente que no es conocimiento divino, que no crea la realidad, sino que se mueve en el ámbito de posibilidades determinadas, empíricamente dadas, y que fuera de estas posibilidades no hay nada. Kant se fue liberando de esta manera, fatigosa y lentamente, de todo residuo ingenuamente realista de su criticismo. La edición de 1787 señaló verdaderamente su victoria definitiva en este punto. Pero la victoria sobre el realismo no significó, para Kant, idealismo. La disolución, que se fue operando gradualmente en su pensamiento, del noumeno como realidad positiva, no supone para nada que él haya reducido toda realidad al sujeto. El sujeto es para él la inteligencia finita, esto es, el hombre cuyo acto de autodeterminación existencial (el yo pienso) es al mismo tiempo una relación posible con la realidad objetiva de la experiencia. La enseñanza que surge de la deducción trascendental y de la doctrina del noúmeno, en la forma definitiva que estos fundamentos tomaron en la segunda edición de la *Critica*, es que el acto originario constitutivo de la subjetividad pensante del hombre es, al mismo tiempo, el acto instaurador de una relación bien fundada entre el hombre y la realidad objetiva del mundo de la experiencia. La más íntima y escondida esencia de la subjetividad humana se revela en la obra de Kant como una relación con el objeto: con un objeto que no es una realidad desconocida, sino la multiplicidad empírica del mundo en que el hombre vive.

Es significativo que los dispersos y enrevesados pensamientos del *Opus postumum* no modifiquen el punto de vista alcanzado por Kant en la segunda edición de la *Crítica,* antes bien aduzcan alguna notable aclaración al mismo. Se encuentra frecuentemente en ellos (*Op. post.*, edic. cit., II, p. 20, 27, 33, etc.) el concepto de la cosa en sí como correlato de la unidad

originaria del entendimiento y, por tanto, como una X que no es un objeto particular sino el puro princìpio del conocimiento sintètico *a priori.* Esta era la doctrina de la primera edición de la *Crítica*; pero esta doctrina está entrelazada y confundida con la afirmación que aparece continuamente (*Ib*., p. 4, 25, 31, 32, etc.), de que la cosa en sí es "un puro pensamiento sin realidad" (*Gedankending ohne Wirklichkeit*), un *ens rationis.* Y esta afirmación es aclarada en el sentido de que la cosa en sí representa el aspecto negativo del objeto de la intuición empírica, lo que Kant llama (*Ib*., p. 24) "lo negativo sintético de la intuición *a priori*". La cosa en sí no es un objeto distinto del objeto sensible, sino únicamente "el punto de vista negativo desde el cual este objeto puede ser considerado" (*Ib*., p. 42). De manera que la distinción entre fenómeno y cosa en sí no es una distinción entre objetos, sino entre las relaciones que hay entre el sujeto y el objeto fenoménico. El objeto fenoménico es tal en virtud de la relación positiva que tiene con el sujeto al cual aparece, relación por la cual es una intuición y precisamente una intuición empírica. Pero tiene también con el sujeto una relación negativa (no es cosa en sí) y precisamente en virtud de esta relación negativa puede ser considerado como fenómeno y, por tanto, sometido a la unidad de la apercepción y de las categorías (*Ib*., p. 44, 412). Kant afirma que solamente esta relación negativa, hace posible la filosofía trascendental: afirmación que expresa en otras palabras la que se encuentra continuamente en la *Crítica* de que, si los objetos del conocimiento fueran cosas en sí, sería imposible aplicarles las funciones subjetivas del conocer y estas funciones no tendrían significado. Es, por tanto, evidente que la doctrina que se encuentra a través de todo el *Opus postumum*, de la cosa en sí como *ens rationis y* relación negativa del sujeto con el objeto empírico, no es mas que una reafirmación de la cosa en sí como concepto-límite que hace posible el conocimiento empírico del hombre y la filosofía trascendental que analiza las condiciones del mismo.

## 523. LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Con las dos secciones de la Analítica trascendental (Analítica de los conceptos y Analítica de los principios) concluye la parte positiva de la Lógica trascendental. La segunda parte de esta Lógica, de la Dialéctica trascendental, es negativa: tiende a mostrar la imposibilidad de que los conceptos que la razón humana es inclinada a formular, prescindiendo de la expenencia, mediante el uso trascendente de las categorías. La dialéctica trascendental es la crítica de la *dialéctica,* o sea, de la lógica tomada como órgano de conocimiento. Kant dice a este propósito: "A pesar del diverso significado en que los antiguos emplearon el nombre de la ciencia o arte dialéctico, sin embargo se puede deducir del uso real que hicieron del mismo, que la dialéctica no es otra cosa para ellos que la *lógica de la apariencia*; ella fue el arte sofístico de dar a la propia ignorancia e incluso a las propias ilusiones voluntarias, la apariencia de la verdad imitando el *método de la fundación* que prescribe de ordinario la lógica, sirviéndose de sus tópicos para colorear todo procedimiento vacío. Ahora bien, podemos hacer una advertencia tan segura como útil: la lógica general

considerada como órgano, es siempre lògica de la apariencia, o sea, dialéctica" *(K. R. V.,* B 87). Esto ocurre porque la lògica por sí sola, es decir, sin la ayuda de la experiencia, no puede producir conocimientos, sino sólo nociones aparentes o ficticias que se cambian por conocimientos. No obstante, la dialéctica tradicional no se ocupa de la crítica de *todas* estas nociones, sino sólo de las que nacen de una "ilusión natural e inevitable de la razón humana" y que, por lo tanto, persisten aun después de haberse aclarado su carácter ilusorio. Kant identifica estas nociones con las del alma, del mundo y de Dios, que eran el objeto de la metafísica tradicional. Por eso, la dialéctica trascendental es sustancialmente la crítica de esta metafísica.

La crítica de Kant se dirige de modo específico a la forma que dichas nociones habían asumido en la *metafísica especial* de Wolff, que él consideraba como la más ordenada y rigurosa exposición de las mismas. Pero hay que notar que Wolff había distinguido de la *metafísica especial*, que comprende la psicología de la cosmología y la teología, una *metafísica general* u *ontología,* que Kant no hace objeto de crítica alguna. Y esto es así porque considera él que los resultados fundamentales de la ontología de Wolff pueden ser aceptados fundamentalmente incluso por aquella "metafísica crítica" o "científica" que Kant creía coincidir con la crítica de la razón pura (*Ib.*, B 870) y que, en un escrito de 1793 en respuesta a un tema propuesto por la Academia de Berlín *(¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho desde la época de Leibniz y Wolff?* A 156) designaba con él mismo nombre de ontología.

Como ya queda dicho, las nociones ficticias de la metafísica se producen por el uso natural, pero no disciplinado, de la razón. Ahora bien, así como el acto del entendimiento es el juicio, la actividad de la razón es el *silogismo;* y de la misma manera que Kant había sacado de las diferentes clases de juicio las categorías del entendimiento, saca ahora de las diversas clases de silogismo los conceptos de la razón. Ahora bien, el silogismo puede ser categórico, hipotético y disyuntivo (según la clasificación de los estoicos, pasada a los escolásticos). Los conceptos de la razón que se fundan en esta división contienen, por esto, en primer lugar, la idea del sujeto completo (sustancial), que es la del alma; en segundo lugar, la idea de la serie completa de las condiciones, que es la del mundo; en tercer lugar, la idea de un conjunto perfecto de todos los conceptos posibles, que es la de Dios. Cada una de estas ideas representa, a su manera, la totalidad absoluta de la experiencia; pero puesto que la totalidad de la experiencia no es nunca una experiencia, ninguna de ellas tiene ningún valor objetivo, y por esto precisamente es idea y no realidad. La idea del alma representa la totalidad de la experiencia en relación con el sujeto; la idea del mundo representa esta totalidad en relación con los objetos fenoménicos; y la idea de Dios la representa en relación con cualquier objeto posible, fenoménico o no. La critica de estas tres ideas es, al mismo tiempo, la crítica de las tres disciplinas que constituían la metafísica especial "de Wolff, esto es, de la psicología racional, de la cosmología racional y de la teología racional.

Como fundamento de la psicología racional, esto es, del concepto de alma sobre el cual se basa, hay, según Kant, un simple *paralogismo,* un razonamiento equivocado. Este razonamiento consiste en aplicar al yo

pienso la categoría de sustancia y, por consiguiente, en transformar este acto originario del entendimiento en una sustancia simple, inmaterial, incorruptible y, por esto, también espiritual e inmortal. Pero la categoría de sustancia, como todas las otras categorías, se puede aplicar solamente a objetos empíricos, y el yo pienso, la subjetividad finita del hombre, no es un objeto empírico sino únicamente, como se ha visto, la autodeterminación existencial del sujeto pensante en relación con lo múltiple empírico determinable. La aplicación de la categoría de sustancia no puede, por tanto, usarse respecto al yo pienso y, no obstante, todas las dificultades de la psicología racional se basan en un silogismo falaz en cuanto toman la palabra sujeto en dos significados diversos. Y, en efecto, el yo que piensa es, desde luego, sujeto, pero no es sustancia, esto es, un ser subsistente por sí mismo. Es, desde luego, un yo singular, que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos; pero no por esto es sustancia simple, ya que la simplicidad no puede predicarse más que de las sustancias empíricas. Esto garantiza la identidad del yo; pero esta identidad no dice nada sobre la identidad del yo fenoménico que es el único que es objeto de conocimiento. En fin, el yo pienso establece la distinción entre el mismo y las cosas externas; pero no dice nada sobre la posibilidad de poder subsistir sin tales cosas. Intercambiando estas afirmaciones la psicología racional demuestra su carácter ilusorio y falaz.

La idea de *mundo*, como totalidad absoluta de todos los fenómenos, que es el objeto de la cosmología racional, revela su ilegitimidad al motivar afirmaciones antitéticas que se presentan provistas de igual verosimilitud. Estas afirmaciones son las *antinomias de la razón pura*, verdaderos conflictos de la razón consigo misma, de los cuales ella no puede salvarse si no es abandonando el principio de que nacen, la idea del mundo. De esta idea (que no tiene nada que ver con la naturaleza, que es la conexión causal de los fenómenos) nacen, en efecto, cuatro antinomias. La *primera* es la que se da entre la finitud e infinitud del mundo respecto al espacio v al tiempo; se puede, en efecto, sostener tanto que el mundo haya tenido comienzo en el tiempo y tenga un límite en el espacio, como que no tenga ni una cosa ni otra y sea infinito. La *segunda* antinomia nace de la consideración de la divisibilidad del mundo: se puede sostener tanto que la divisibilidad se interrumpa en un cierto límite y que por ello el mundo esté compuesto de partes simples, como que la divisibilidad pueda prolongarse hasta el infinito y que, por lo tanto, no haya en él nada simple o indivisible. La *tercera* antinomia se refiere a la relación entre causalidad y libertad: se puede admitir una causalidad libre al lado de la causalidad de la naturaleza o negar cualquier causalidad libre. La *cuarta* antinomia se refiere a la dependencia del mundo de un ser necesario: se puede admitir que exista un ser necesario como causa del mundo, o se puede negar tal ser. Entre la tesis y la antítesis de estas antinomias es imposible decidirse, porque ambas pueden ser demostradas. El defecto esta en la misma idea de mundo, la cual, estando más allá de toda experiencia posible, resulta incognoscible y por esto no puede dar ningún criterio apto para decidirse por una u otra de las tesis en conflicto. Las antinomias demuestran, pues, la ilegitimidad de la idea de mundo; esta ilegitimidad resulta evidente, si se observa que las tesis de dichas antinomias representan un concepto demasiado pequeño para el

entendimiento y las antítesis un concepto demasiado grande para el mismo entendimiento. Así, si el mundo ha tenido principio, volviendo empíricamente hacia atrás en la serie de los tiempos, sería menester llegar a un punto en que esta vuelta hacia atrás terminase; v éste es un concepto del mundo demasiado pequeño para el entendimiento. Si, en cambio, el mundo no ha tenido principio, la vuelta hacia atrás en la serie de los tiempos no puede agotar nunca la eternidad; y éste es un concepto demasiado grande para el entendimiento. Lo mismo cabe decir para la finitud e infinitud espacial, para la divisibilidad, etc. En cualquier caso se llega a un concepto de mundo que, o reduce a límites angostos la posibilidad del hombre de proceder de un término a otro en la sene de los acontecimientos, o extiende tales límites hasta tal punto que hace insignificante esta misma posibilidad.

La tercera idea de la razón pura, la de Dios, la llama Kant el ideal de la razón pura. Es, en efecto, el conjunto de toda posibilidad, esto es, el ser determinado al menos por uno de los posibles predicados opuestos de las cosas. Este ideal es el modelo de las cosas que, como copias imperfectas suyas, sacan de él la materia de su posibilidad. Por esto se llama Ser originario; y se llama Ser supremo por cuanto no tiene ningún ser sobre sí, y Ser de los seres por cuanto todo otro ser está condicionado por él. Estas determinaciones, empero, son puramente conceptuales y no dicen nada sobre la existencia real del ser de que se trata. Kant analiza a este propósito las pruebas aducidas sobre la existencia de Dios, que reduce a tres: la prueba fisicoteológica; la prueba cosmológica y la prueba ontológica. Comienza su análisis por esta última, que pretende sacar la existencia de Dios del mismo concepto de Dios como Ser perfectísimo. Esta prueba, según Kant, es contradictoria o imposible: es contradictoria si se cree que en el concepto de Dios está ya implícita su existencia, porque en este caso no se trata ya del simple concepto; y es imposible si no se la cree implícita, porque en tal caso la existencia deberá añadirse al concepto sintéticamente, esto es, por medio de la experiencia, mientras Dios está más allá de toda experiencia posible. La prueba cosmológica que pasa de la contingencia del mundo a la necesidad del Ser supremo, se funda en la prueba ontológica, ya que el ser necesario es precisamente el ser cuyo concepto implica su existencia, de manera que la demostración de la necesidad de Dios presupone la prueba ontológica. En cuanto a la prueba fisicoteológica, que se remonta desde el orden del mundo hasta su ordenador, según Kant, no concluye, porque no es dado al hombre establecer una relación adecuada entre el orden hallado en el mundo y el grado de perfección divina que debería explicar este orden. También esta prueba supone un salto en el cual podría apoyarse solamente en la prueba cosmológica y por la ontológica; de manera que sufre el mismo triste destino que estas dos. Esta crítica sirve, según Kant, para quitar todo fundamento no solamente al *teísmo,* que admite un Dios viviente, cuyos atributos pueden ser determinados por una teología natural, sino también al simple *deísmo,* que admite sólo un ser originario o una causa suprema, rehusando determinarlo ulteriormente.

Con todo, las ideas de la razón pura, aunque negadas en todo su valor objetivo, en su realidad, se presentan incesantemente como problemas. Reconocida la ilusión a que el hombre está sometido en el uso dialéctico de la razón, es necesario remontarse hasta la raíz de tal ilusión, que se hunde en

la misma naturaleza del hombre y encauzar esta raíz a un uso positivo y constructivo al servicio del mismo conocimiento empírico del hombre. En otras palabras: negada la solución dogmática del problema metafísico, es necesario proponer alguna solución *crítica*, por la cual aquel problema sea mantenido y garantizado en su problematicidad. ¿De que manera? A esta pregunta responde el *uso regulativo* de las ideas trascendentales. No pueden tener un *uso constitutivo* porque no sirven para conocer ningún objeto posible; pero pueden y deben tener un uso regulativo, orientando la investigación intelectual hacia aquella unidad total que representan. Toda idea es, para la razón, una regla que la impulsa a dar al campo de su investigación, que es la experiencia, no sólo su mayor extensión, sino también la máxima unidad sistemática. Así, la idea psicológica impulsa a buscar los lazos entre todos los fenómenos del sentido interno y encontrar en ellos una unidad cada vez mayor, precisamente *como si* fuesen manifestaciones de una única sustancia simple. La idea cosmológica espolea a pasar incesantemente de un fenómeno natural a otro, del efecto a la causa y a la causa de está causa, y así hasta el infinito, precisamente *corno si* la totalidad de los fenómenos constituyese un mundo unico. La idea teológica, en fin, añade a toda la experiencia un ideal de perfecta organización sistemática, que ella no alcanzará nunca, pero que siempre perseguirá, precisamente *como sí* todo dependiese de un único creador. Las ideas, al dejar de valer dogmáticamente como realidades, valdrán en este caso *problemáticamente*,, como condiciones que impulsan al hombre a la investigación natural y lo inclinan de acontecimiento en acontecimiento y de causa en causa a tentativas incesantes para extender lo más posible el dominio de su propia experiencia y dar a este dominio la mayor unidad. No obstante, se tratara siempre de una unidad problemática, que se presentará como un problema en los problemas concretos de la investigación científica, pero que no podrá nunca ser cambiada por una realidad u objeto y afirmada como tal. El único camino para garantizar a la unidad total de la experiencia su carácter problemático y para evitar que pretenda erigirse ilusoriamente en una realidad propiamente dicha, es considerarla, según Kant, como guía y regla de la investigación que se mueve en los mismos límites de la experiencia.

## 524. LA DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO

La Estética y la Lógica trascendental (en sus dos partes de Analítica y Dialéctica) constituyen en su conjunto la Doctrina trascendental de los elementos; la cual es, según la imagen de Kant, el cálculo y la determinación de los materiales que constituyen el edificio del conocimiento humano. La Doctrina trascendental del método debe, en cambio, dar los planos de este edificio, planos que deben estar en relación con las posibilidades y límites del material que se ha de emplear. Kant define la doctrina trascendental del método como "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura". Y trata en ella de la disciplina, del canon, de la arquitectónica y de la historia de la razón pura. En realidad, esta parte de la obra de Kant fue ya casi toda expuesta anteriormente en el curso del

tratamiento de los elementos, de manera que tiene únicamente importancia como recapitulación o repetición, desde el punto de vista de las aplicaciones prácticas, de la primera parte de la *Crítica.*

En la *Disciplina de la razón pura,* Kant se preocupa en primer lugar de establecer la diferencia entre filosofía y matemáticas. La filosofía, dice, es conocimiento racional mediante conceptos; las matemáticas mediante construcción de conceptos. Para construir un concepto, es menester una intuición no empírica, y ésta es la intuición del espacio-tiempo, de la cual se vale el matemático en sus construcciones. La filosofía, que no tiene a su disposición ninguna intuición pura adecuada a sus conceptos, no procede por construcción sino por análisis. Su método debe diferenciarse por esto del de las matemáticas. No puede partir de definiciones, como hacen en cambio las matemáticas, sino como experimento y con la precaución de demostrar, por último, su legitimidad; no conoce los axiomas, de los que las matemáticas obtienen sus fundamentos; no tiene siquiera verdaderas y propias demostraciones, porque no alcanza nunca la certeza intuitiva o evidencia. El conocimiento filosófico puede con todo llamarse sistema, pero solamente sistema de investigación de aquella unidad, para la que únicamente la experiencia puede procurar la materia. Todo esto respecto al uso positivo de la razón. En cuanto a su uso negativo, esto es, polémico, para la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas, Kant juzga que la razón debe evitar tanto el dogmatismo como el escepticismo y adoptar en cada caso una posición crítica. El dogmatismo es el primer paso en la razón pura; el escepticismo es el segundo. La crítica es el paso definitivo con el cual se señalan con precisión los confines del poder y de la capacidad de la razón y sobre estos confines se establecen sólidamente ese poder y capacidad. La disciplina de la razón se refiere también a sus hipótesis y a sus demostraciones. Los conceptos de la razón son, como se ha visto, solamente principios regulativos, esto es, ficciones eurísticas, de las que se vale el entendimiento para extender y organizar la investigación científica. No pueden convertirse en hipótesis tomadas para explicar los hechos empíricos o cosas naturales, porque esto sería en realidad una renuncia a toda explicación y un pretexto de la razón perezosa para retroceder en su investigación. En general, toda hipótesis puede ser formulada sólo a base de la experiencia posible y, por tanto, no puede contener "otras cosas o principios fuera de aquellos que, según las ya conocidas leyes de los fenómenos, están en relación con los fenómenos dados" *(K. R. V.,* B 801). Además, una hipótesis debe bastar para determinar *a priori* las propias consecuencias sin hipótesis subsidiarias (*Ib.*, B 802). Y ninguna de estas condiciones la satisface una "hipótesis trascendental" en que para la explicación de las cosas naturales se emplease una simple idea de la razón. En fin, en la demostración la primera regla es la de examinar los principios, de los cuales se pretende partir; la segunda, la de valerse de una sola demostración, y la tercera, la de valerse de demostraciones ostensivas o directas, no indirectas o apagógicas, esto es, que parten de la verdad de las consecuencias y se remontan a la verdad de las premisas.

El *Canon de la razón pura* es entendido por Kant como conjunto de dos principios *a priori* que deben regular el uso de las facultades cognoscitivas.

Estas reglas deben orientar la razón hacia su último fin, que es el conocimiento de los tres objetos fundamentales de la vida moral: la libertad del querer, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Kant anticipa aquí los fundamentos de la doctrina que desarrollará en la *Crítica de la razón práctica.* El Canon sirve también para distinguir la opinión, de la fe y la ciencia. Una creencia que vale para todos los que están provistos de razón se llama *convicción*; una creencia que tiene su fundamento en la naturaleza particular del sujeto se llama *persuasión.* La persuasión tiene sólo validez privada y, por tanto, es incomunicable, porque es una actividad subjetiva. Según esto, la opinión es una creencia suficiente, tanto subjetiva como objetivamente, esto es, no es convicción ni persuasión. La creencia que se considera suficiente subjetivamente, pero insuficiente objetivamente, se llama *fe.* En fin, la creencia suficiente tanto subjetiva como objetivamente se llama *ciencia.* La suficiencia subjetiva es la convicción, la objetiva es la certeza. La fe se refiere a la dirección dada al hombre por una cierta idea y al influjo subjetivo que esta idea ejerce sobre los actos de la razón. Kant emplea en la *Razón práctica* este concepto de fe.

La *Arquitectónica de la razón pura* es el arte del sistema, entendiendo por sistema la unidad de múltiples conocimientos reales unidos en una idea única. Como sistema, la filosofía es solamente un ideal, nunca una realidad. No se puede aprender filosofía, pero se puede aprender a filosofar, a ejercitar la razón y aplicarse a la consideración y a la crítica de sus mismos principios. Pero el concepto escolástico de filosofía como sistema, supone el concepto cósmico de la filosofía como ciencia de la relación de todo conocimiento con el fin esencial de la razón humana; y en este sentido el filósofo no es un simple razonador (como son los otros científicos) sino "el legislador de la razón humana". Como legislación de la razón humana, la filosofía tiene dos objetos, la naturaleza y la libertad: la filosofía de la naturaleza se dirige a lo que existe; la de las costumbres, a lo que debe ser. Estas dos partes corresponden al uso especulativo y al uso práctico de la razón pura y constituyen en su conjunto la metafísica. De la metafísica de la naturaleza, la primera parte es la filosofía trascendental, que estudia el entendimiento y la razón en sus conceptos y principios en cuanto se refieren a objetos en general, pero sin considerar los objetos dados; una segunda parte estudia, en cambio, la naturaleza, o sea precisamente el conjunto de los objetos dados.

En la *Historia de la razón pura* Kant esboza una especie de clasificación de las doctrinas filosóficas, distinguiéndolas, respecto al objeto, en sensualistas, como la de Epicuro, e intelectualistas, como la de Platón; respecto al origen del conocimiento, en empíricas, como las de Aristóteles y Locke, y neologistas (innatistas), como las de Platón y Leibniz; respecto al método, en naturalistas o dogmáticas, escépticas y científicas o críticas.

### 525. ANALÍTICA DE LA RAZÓN PRACTICA: MORALIDAD Y SANTIDAD

La doctrina moral de Kant parece a primera vista que elimine y quite de en medio todos los límites que la razón encuentra en el uso teórico y que, por tanto, abra al hombre fas puertas prohibidas del noúmeno. La razón

práctica confiere realidad objetiva a aquellas ideas trascendentes que la razón teórica debía reconocer solamente como problemas. El hombre como sujeto de la vida moral se coloca en el dominio del noúmeno; y la conciencia que teóricamente lo refería solamente a sí mismo, como fenómeno, lo pone aquí en presencia de su esencia nouménica. El hombre se libera, en virtud de la ley moral, del determinismo causal, al que está sujeto como ente que vive en la naturaleza y se considera positivamente libre, o sea, capaz de iniciar una nueva serie causal independiente de la causalidad de la naturaleza. Las ideas del alma y de Dios dejan de ser "trascendentes y regulativas" para convertirse en "inmanentes y constitutivas" del objeto de la razón práctica, el sumo bien. Parece, por tanto, que la vida moral vaya aboliendo uno a uno los límites que la vida teórica impone al hombre y de los cuales esta misma vida teórica saca todo su valor posible.

Pero, por otra parte, este contraste entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* se esfuma o toma otro significado si se confrontan los temas fundamentales de las dos obras. Se descubre entonces la unidad fundamental de su inspiración. En la *Razón pura* aparece como tema dominante la polémica contra la arrogancia de la razón que pretende sobrepasar los límites humanos. En la *Razón práctica* se presenta como tema dominante la polémica contra el *fanatismo moral* como veleidad para transgredir los límites de la conducta humana. La *Razón pura* opone el conocimiento humano, fundado en la intuición sensible de los fenómenos, a un problemático conocimiento divino fundado en la intuición intelectual de la cosa en sí. Del mismo modo, la *Razón práctica* opone la moralidad humana, que es el respeto a la ley moral, a la santidad divina, que es la conformidad perfecta de la voluntad con la ley. Finalmente, la *Razón pura* presenta el noúmeno como condición del proceder del hombre como condición de la empresa moral.

Todo el concepto kantiano de la vida moral del hombre se funda en la naturaleza finita del hombre, en la falta de un acuerdo necesario entre su voluntad y la razón, esta ley no valdría para él como mandato y no le impondría la obligación de deber. La acción se ejecutaría infaliblemente en conformidad con la razón; pero la ley de la razón es un *imperativo y* obliga al hombre al deber. Por tanto, el principio mismo de la moral implica un límite práctico, constituido por los impulsos sensibles y por esto la finitud del que debe realizarla. "Para un ser, dice Kant (*K. R. V.*, V, A. 37, p. 20), para el cual el'motivo determinante de la voluntad no es solamente la razón, la regla de la razón es un imperativo, esto es, una regla que se caracteriza por un *deber ser* que expresa la necesidad objetiva de la acción y significa que, si la razón determinase enteramente la voluntad, la acción se verificaría infaliblemente de acuerdo con esta regla.'' La moralidad, en otras palabras, no es la racionalidad necesaria de un ser infinito que se identifica con la misma razón, sino la racionalidad posible de un ser que puede tomar, como puede no tomar, la razón por guía de su conducta.

Estos fundamentos son la base de toda la doctrina moral de Kant. Por ellos, la moralidad está tan alejada de la pura sensibilidad como de la racionalidad absoluta. Si el hombre fuera sólo sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por los impulsos sensibles. Si fuera únicamente racionalidad, serían necesariamente determinadas por la razón. Pero el

hombre es, al mismo tiempo, sensibilidad v razón, puede seguir el impulso y puede seguir la razón: en esta posibilidad de elección consiste la libertad que hace de el un ser moral. Para vivir moralmente, el hombre debe superar la sensibilidad; esto supone no sólo que se substraiga a los impulsos sensibles, sino también que evite el tomar como regla de acción cualquier objeto del deseo. Como ser racional pero finito, ef hombre desea la felicidad; pero precisamente, en cuanto objeto de deseo, la felicidad no puede ser el fundamento de un imperativo moral. El deseo no se manda; todo lo que es objeto de deseo puede dar lugar a *máximas* subjetivas, que carecen de validez necesaria, a *imperativos hipotéticos*, que manden algo con vistas a un fin, no a una ley objetivamente necesaria que valga para todos los seres racionales finitos. Los imperativos hipotéticos son los de una técnica *cualquiera, o también los ae la prudencia,* que indican los medios para ser felices. La ley moral es, en cambio, un *imperativo categórico,* que no tiene como punto de mira ningún objeto, ningún fin determinado, sino sólo la conformidad de la acción con la ley. En razón de esta exclusión de cualquier objeto del deseo, esto es, de cualquier fin particular, el imperativo categórico es puramente *formal.* Constituye, como ley, la misma exigencia de una ley; obliga la voluntad no a acciones particulares, sino a toda acción que esté conforme con la ley de la razón, esto es, que no esté sugerida o impuesta por un impulso cualquiera. La ley moral no puede mandar otra cosa que proceder según una máxima que pueda valer para todos. Y de hecho una máxima que no pueda valer para todos se destruye a sí misma e introduce la división y el conflicto entre los seres racionales. La fórmula del imperativo categórico es entonces la siguiente: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda servir siempre como principio de una legislación universal.'' Esta fórmula es la ley moral; vale para todos los seres racionales, tanto finitos como infinitos; pero únicamente para los hombres es un imperativo porque en el hombre no se puede suponer una voluntad *santa,* esto es, tal que no sería capaz de una máxima contraria a la ley moral. Para los seres finitos, la ley moral es, pues, un imperativo y manda categóricamente, porque la ley es incondicional. La relación de una voluntad finita con esta ley es una relación de dependencia que se expresa en una obligación, esto es, en apremiar a la acción conforme con la ley. Esta acción se llama *deber;* y la ley moral es así el origen y el fundamento del deber en el hombre.

La ley moral no llega al hombre desde fuera; es un *hecho* de la razón pura en el sentido de que "seamos conscientes de ella *a priori* y que es apodícticamente cierta, incluso suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ningún ejemplo de su exacta observancia" (*K. P. V.,* §7; A 56). Al ser hecho, excluye ella la deducción que, como ya se ha dicho (§ 519), nunca concierne a la cuestión de hecho. Por eso, en la *Crítica de la razón práctica*, lo mismo que en la *Crítica de la razón pura*, no se presenta el problema de la deducción trancendental en la forma de una demostración de la validez de la ley moral: esta misma validez forma parte del hecho racional en que consiste la ley moral. Pero la deducción trascendental se presenta igualmente en el ámbito de la *Crítica de la razón práctica* en un sentido que Kant denomina paradójico, es decir, en el sentido de que "el mismo principio moral sirve como principio de la deducción de una facultad

inescrutable, que ninguna experiencia puede probar pero que la razón especulativa debe admitir como posible, o sea, la facultad de la *libertad* (*Ib.*, § 7, A 56). Así, mientras la ley moral, como hecho de razón, no necesita fundamento alguno que la justifique, demuestra ella que la libertad es no sólo posible sino real en los seres que reconocen la ley misma como obligatoria. Así,. pues, en el dominio moral, la deducción trascendental adopta la forma de la deducción de la libertad sobre la base de la presencia, en el hombre, de la ley moral como hecho de razón. *Tú debes, luego puedes,* es la fórmula que; según Kant, resume la deducción trascendental en el dominio moral. La ley moral condiciona de esta manera tanto la libertad *negativa* del hombre, esto es, su independencia de la naturaleza, como su libertad *positiva,* esto es, su legislación autónoma. Con todo, tiene un carácter puramente formal, ya que, en realidad, no prescribe más que la renuncia por parte del hombre a los impulsos sensibles y su determinarse en virtud de la pura universalidad de la razón. El carácter formal de la ley, la cual no manda más que la conformidad con la ley, ha sido muchas veces equiparado a una abstracción y ha atraído sobre la doctrina moral de Kant el reproche de negar la humanidad de la vida moral. En realidad, aquel carácter deriva precisamente de la consideración de que la vida moral es vida esencialmente humana y, por tanto, supone la presencia de la sensibilidad y el peligro, para el hombre, de abandonarse a sus impulsos. Precisamente por esto Kant ha afirmado la necesidad de sustraer la ley moral a todo contenido y admitirla en su pura forma. Un ser cuyos deseos tuvieran ya el valor objetivo de la ley, que no pudiera desear mas que lo que la razón manda, no tendría idea del carácter formal de la ley moral, y ni siquiera de la ley misma como mandato. Pero puesto que el hombre es sensibilidad, además de razón, su vida moral es, en primer lugar, el abandono de la sensibilidad, como motivo de acción y el decidirse de acuerdo con la pura forma de la ley.

Esto explica la función esencial que el carácter formal de la ley ejerce en toda la doctrina moral de Kant. Kant se sirve en primer lugar de él para la crítica de todas las doctrinas morales que se fundan en un principio material, esto es, que deducen la ley moral de un objeto cualquiera del deseo. Y establece la siguiente tabla de los

*Motivos materiales determinantes de la vida moral*

| SUBJETIVOS | | | | OBJETIVOS | |
|---|---|---|---|---|---|
| externos | | internos | | internos | externos |
| de la educación (Montaigne) | del gobierno civil (Mandeville) | del sentimiento físico (Epicuro) | del sentimiento moral (Hutcheson) | de la perfección (Wolff y los estoicos) | de la voluntad de Dios (Crusius y los demás moralistas teólogos) |

Los motivos subjetivos, tanto externos como internos, son todos empíricos y no pueden, por tanto servir de fundamento a una obligación moral incondicional. Esta obligación, en efecto, estaría condicionada por circunstancias externas (de educación o de gobierno), o bien por un sentimiento y no estaría justificada en su validez universal. Tales motivos subjetivos podrían, a lo mas, explicar de hecho la existencia de moralidad en ciertos hombres o grupos de hombres; pero no probarían el carácter absolutamente obligatorio de la ley moral. El que la educación o el gobierno o un sentimiento mío cualquiera me determinen a obrar de un modo determinado, no me dice nada todavía acerca del valor efectivo de este modo de obrar, o sea, sobre mi obligación real hacia él. Pero lo mismo puede decirse también de los motivos objetivos. La perfección o la voluntad de Dios pueden tomarse como motivos de la acción sólo si los consideramos como factores o elementos de nuestra felicidad; dependen, por tanto, del deseo de felicidad y no justifican la validez de una ley que manda incondicionalmente.

En segundo lugar, el formalismo de la ley moral permite a Kant establecer el principio de que "el concepto del bien v del mal no debe ser determinado antes que la ley moral, sino únicamente después de ella y mediante ella". El hombre es un ser dotado de *necesidades* en cuanto pertenece al mundo sensible y su razón se ve en la precisión de no poder renunciar a convertirse en instrumento de tales necesidades y, por tanto, de contribuir a su satisfacción y a su felicidad. Pero la razón no es solamente una manera particular de que la naturaleza se sirve para orientar al hombre hacia el mismo fin al que ha encaminado los demás animales, esto es, al bienestar. El hombre puede y debe servirse de la razón aun para un fin superior y, por tanto, considerar lo que es bien en sí mismo, y no ya sólo relativamente a sus necesidades; en este caso la razón se emplea para un juicio que, desde el punto de vista sensible, es absolutamente desinteresado y que, por sí solo, es un juicio moral. En este juicio sobre el bien y el mal en sí, la razón determina la voluntad *inmediatamente*, esto es, no mirando los objetos del deseo, y la voluntad se convierte en razón pura práctica. La voluntad, cuya máxima está conforme con la ley moral es, pues, buena absolutamente, en cualquier respecto, y es la condición suprema de todo bien. Es evidente, en efecto, que todos los demás bienes, hasta la habilidad o el ingenio humano, pueden ser mal empleados, y por esto no son buenos de manera absoluta: la voluntad buena es, en cambio, bien en sentido absoluto y es la única cosa incondicionalmente buena. Pero es tal, no solamente cuando está conforme con la ley, sino también cuando obra únicamente por consideración a la ley. Si la acción escogida por la voluntad, aun siendo conforme a la ley moral, no es verificada con vistas a la ley, sino por otro motivo sugerido por el miedo o por la esperanza, no es una acción moral, porque no es una acción determinada *inmediatamente* por la ley moral. Esto lleva a considerar los motivos de la acción moral.

Kant distingue a este propósito la legalidad de la moralidad: la *legalidad* es la conformidad con la ley de una acción que se hace por otro motivo de naturaleza sensible, por ejemplo, para evitar un daño u obtener un beneficio. La *moralidad*, en cambio, es la conformidad inmediata de la voluntad con la ley, sin el concurso de los impulsos sensibles. Ahora bien, puesto que el

conjunto de los impulsos, cuya satisfacción es la felicidad, es el amor a sí mismo (egoísmo), la acción que realiza la moralidad y, por consiguiente, la libertad, es la eliminación del egoísmo, y en primer término de la presunción que antepone el yo y sus impulsos a la ley moral. Pero la acción negativa de la libertad sobre el sentimiento es también un sentimiento, el único sentimiento moral: *el respeto.* Y el respeto no es sólo el motivo de la moralidad, sino toda la moralidad considerada subjetivamente, ya que sólo destruyendo toda opuesta pretensión del amor de sí mismo se vigoriza la autoridad de la ley V se la deja adquirir predominio sobre el hombre. Kant insiste sobre e! hecho de que la moralidad como respeto es una condición propia del hombre como ser racional finito. "El respeto es una acción sobre el sentimiento, por tanto, sobre la sensibilidad de un ser racional; supone, pues, esta sensibilidad y con ella la finitud de los seres a los cuales la ley moral impone respeto. A un ser supremo o, al menos libre de toda sensibilidad y al cual, por esto, la sensibilidad no pueda ser un obstáculo para la ra/ón práctica, no se le puede atribuir respeto a la lev" (*K.P. V..*, A 134-35).

Del concepto de motivo nace el concepto de *interés* moral que no es más que la representación del motivo de la voluntad mediante la razón. En el concepto de interés se funda, además, el de *máxima*. Y estos tres conceptos, el de motivo, el de interés y el de máxima, pueden aplicarse solamente a los seres finitos. "Estos conceptos suponen, en efecro, un limitación en la naturaleza de un ser, en el que la naturaleza subjetiva de su libre albedrío no está en sí de acuerdo con la ley objetiva de una razón práctica; suponen una necesidad de ser estipulados de alguna manera en su actividad, porque un obstáculo interno se opone a ellos. Por esto no pueden aplicarse a la voluntad divina" (*K. P. V.*, A 142).

Estas aclaraciones fundamentales permiten entender el significado de la afirmación kantiana de la naturaleza nouménica de la vida moral. La vida moral es la constitución de una *naturaleza suprasensible* en la que la legislación moral sobreviene a la legislación natural. La naturaleza sensible de los seres racionales es su existencia bajo leyes condicionadas empíricamente; por tanto, para la razón es heteronomía. La naturaleza suprasensible es autonomía, porque está bajo el dominio de la pura razón. Mientras la naturaleza sensible es una naturaleza a la que está sujeta la voluntad racional, la naturaleza suprasensible está sometida a la voluntad porque tiene su fundamento en la razón práctica. La naturaleza suprasensible es, pues, producto de la voluntad libre, o sea, de la voluntad conforme a la ley, y en este aspecto la fórmula del imperativo categórico se puede también expresar así: "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza" (*Grundl. zur Met. der Sitten*, A 82-83). De las dos expresiones del imperativo categórico, la primera ("Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como ley universal") y esta última dan la forma del mismo imperativo. La *materia* de este imperativo, esto es, el fin, la determina la subjetividad de los mismos seres racionales. En efecto, el imperativo categórico implica el reconocimiento de los demás sujetos morales para los cuales la ley debe poder valer y, por tanto, incluye el respeto a su dignidad. De manera que el imperativo puede también tomar esta segunda forma: "Procede de manera

que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en las demás, siempre como fin, nunca como simple medio.'' Esta segunda fórmula supone que la universalidad de la ley moral no es el acuerdo sobre un determinado objeto, ni la uniformidad de acción de los diversos sujetos, sino sólo el reconocimiento de la dignidad humana en las demás personas como en la propia. Este reconocimiento hace que todos los hombres como sujetos morales constituyan un *reino de los fines,* esto es, una "unión sistemática de seres racionales", de la cual todo miembro es legislador y subdito. En este reino, ningún ser racional finito puede aspirar al puesto de soberano, porque ninguno es perfectamente independiente, sin necesidades y sin límites para su poder. Pero todos participan en él, con el acto de su libertad que los constituye en personas (*Grudl.,* A 84). Con todo, en cuanto cada miembro del reino de los fines no sólo es subdito, sino también legislador, el imperativo categórico puede expresarse también con esta tercera fórmula: "Obra de manera que la voluntad pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal", (*Ib.*, A 84), que es la fórmula que expresa de la manera más completa la autonomía del hombre como sujeto moral.

Las tres fórmulas del imperativo categórico evidencian cómo la actividad moral del hombre está dirigida a la constitución de un mundo que no es el de la naturaleza empírica y de sus leyes necesarias. Sin embargo, este mundo no puede realizarse en oposición a la naturaleza sensible y sus leyes: su misma posibilidad no tiene otro horizonte ni otro camino para apoyarse que el de la misma naturaleza sensible. Aquí está la raíz de la exigencia paradójica de que el hombre, como sujeto de la libertad, valga como noúmeno. La moralidad supone el encuentro de dos causalidades independientes, la de la libertad y la del mecanismo natural; y este encuentro se verifica en el hombre. Él hombre debe ser, pues, por un lado, relativamente a la libertad, un ser en sí; por otro, relativamente a la necesidad natural, un fenómeno (*K. P. V.*, pról., A 6 y nota). Pero considerado como noúmeno, el hombre no anula su naturaleza sensible. Su noumenidad moviliza su fenomenidad: el mundo suprasensible que establece en el acto de su libertad, es la forma de la misma naturaleza sensible. La causalidad libre, que da lugar a la naturaleza suprasensible es, sí, espontaneidad absoluta, pero no es creación. La noumenidad del sujeto moral no significa el abandono de la sensibilidad y la ruptura de todo lazo con el mundo sensible. El hombre, como sujeto moral, no se identifica con la razón de sí misma; la moralidad no es nunca conformidad completa de la voluntad con la ley, no es nunca *santidad.*

La oposición entre moralidad y santidad es el tema dominante de la *Crítica de la razón práctica* y el fundamento de su última parte, la Doctrina del método. La santidad excluye la posibilidad de sustraerse a la ley y hace inútil el imperativo y la constricción del deber. Pero la moralidad es una obligación e implica una violencia hecha a los impulsos. Deber y obligación son los únicos nombres apropiados a la relación del hombre con la ley moral. "Nosotros somos miembros legisladores de un reino moral hecho posible por la libertad y representado por la "razón práctica como objeto de respeto, pero somos los subditos, no el soberano del mismo, y así desconocer nuestra condición inferior de criaturas, rechazar

presuntuosamente la autoridad de la ley, es ya una infidelidad al espíritu de la ley, aun cuando se observe la letra de la misma" (*Ib.*, A 147). La santidad está, pues, reservada a Dios y es reconocida, junto con la beatitud y la sabiduría, como una de las propiedades que le pertenecen a El solo, porque suponen la ausencia de límites (*Ib.*, A 237, nota). Pero ni el hombre ni ninguna criatura racional puede atribuírsela sino por presunción ilusoria.

Esta presunción es el fundamento del *fanatismo moral.* Este pretende cumplir la ley de buen grado, en virtud de una inclinación natural; y así sustituye la "virtud, que es la intención moral de lucha, por la santidad de una creída posesión de la perfecta pureza de intención. El fanatismo moral incita a los hombres a las acciones más nobles, más sublimes y magnánimas, presentándolas como puramente meritorias; y así sustituye el respeto por un motivo patológico, porque se funda en el amor a sí y determina una manera de pensar ligera, superficial y fantástica, por la cual el orgullo de una bondad espontánea que no tiene necesidad de espuelas ni de frenos, aniquila la humildad de la simple sujeción al deber (*Ib.*, A 151-52). El precepto cristiano que manda el amor a Dios y al prójimo, pretende, en cambio sustraer este amor a la inclinación natural; y así garantiza la pureza de la moralidad y su proporción a los límites de los seres finitos; somete al hombre a la disciplina de un deber que no le deja vanagloriarse de perfecciones morales imaginarias, y le impone los límites de la humildad, esto es, de la sinceridad consigo mismo (*Ib.*, A 152). Por consiguiente, el método de la razón práctica, esto es, el camino para asegurar al imperativo moral la suprema eficacia sobre el hombre, está sustancialmente dirigido a la destrucción del fanatismo moral. Debe promover "la representación escueta y severa del deber, más conforme con la imperfección humana y con el progreso del bien".

### 526. LA DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PRACTICA: POSTULADOS Y FE MORAL

La acción moral del hombre tiene como objetivo o término el *sumo bien.* El sumo bien para el hombre, que es un ser finito, no sólo consiste en la virtud, sino en la unión de virtud y felicidad. La virtud es, en efecto, el bien *supremo*, esto es, la condición de todo lo que es deseable; pero no es el bien íntegro y perfecto para seres racionales y finitos, que también tienen necesidad de felicidad. "Tener necesidad de la felicidad y ser dignos de ella, y con todo no participar de la misma, no es compatible con el querer perfecto de un ser racional que tuviera a la vez la omnipotencia: solamente tratamos de representarnos semejante ser." Pero la virtud y la felicidad no están por sí mismas unidas. Esforzarse en ser virtuoso y buscar la felicidad son dos acciones diferentes; una no implica la otra. La identidad entre virtud y felicidad fue admitida por los epicúreos y los estoicos, en cuanto los primeros creyeron que la virtud estaba contenida implícitamente en la busca de la felicidad, y los segundos juzgaron que la felicidad estaba implícita en la conciencia de la virtud. Pero, en realidad, virtud y felicidad constituyen una antinomia, y la condición que hace posible la primera (el respeto a la ley moral) no influye en la segunda, ni la condición que hace posible ésta (el conformarse con las leyes y el mecanismo causal del mundo sensible) hace

posible la virtud. En cierta manera, la felicidad debiera ser una Consecuencia de la virtud, no en el sentido de que ésta pueda producir la felicidad, según el mecanismo de las leyes naturales, sino en el sentido de que hace al hombre digno de ella y, por tanto, justifica su esperanza de obtenerla. No obstante, para ser propiamente digno de la felicidad, el hombre debe poder promover hasta el infinito su perfeccionamiento moral. Sólo la santidad, esto es, la conformidad completa de la voluntad con la ley, hace digno sin más de la felicidad y constituye la condición del sumo bien, esto es, de la unión perfecta de la virtud y de la felicidad. Pero, dice Kant *(K. P. V.*, A 220), la santidad es una perfección de la que no es capaz ningún ser racional del mundo sensible, en ningún momento de su existencia. Por tanto, sólo puede hallarse con un progreso hasta el infinito desde los grados inferiores a los grados superiores de la perfección moral. Pero este progreso hasta el infinito sólo es posible si se admite ia inmortalidad del alma; la inmortalidad es, pues, un *postulado* de la razón práctica, esto es, "una proposición teórica, pero como tal indemostrable, en cuanto se une inseparablemente a una ley práctica que vale incondicionalmente *a priori."* Además, puesto que la unión de virtud y felicidad no se verifica según las leyes del mundo sensible, sólo puede ser producto de una voluntad santa y omnipotente, esto es, de Dios, De manera que así como la posesión de la primera condición del sumo bien, esto es, la virtud, supone la inmortalidad del alma, así también ia posesión del segundo elemento del sumo bien, a saber, de la felicidad proporcionada a la moralidad, supone la existencia de Dios. Kant advierte que no es un deber creer en la existencia de Dios, sino únicamente una necesidad; y que ni siquiera la existencia de Dios es necesaria para el deber, porque éste se funda en la autonomía de la razón. El postulado, como necesidad de la razón práctica, es más bien una fe, y precisamente una *fe nacional* porque lo sugiere aquel concepto del sumo bien al cual el hombre tiende como ser racional finito.

Estos postulados hacen reconocer con certeza lo que aparecía sólo como problematico a la razón especulativa: la realidad del alma como sustancia indestructible, la realidad del mundo como dominio de la libertad humana y la realidad de Dios como garante del orden moral. Lo que era trascendente para la razón especulativa, se convierte en *inmanente* para la razón práctica. Con todo, esta extensión de la razón pura en su aspecto práctico no supone una extensión igual del conocimiento teórico. Admitir los postulados no significa *conocer* los objetos nouménicos a los que se refieren. "Con estos conceptos, dice Kant (*Ib.*, A 240), nosotros no conocemos la naturaleza de nuestra alma ni el mundo inteligible, ni el Ser supremo, en lo que son en sí mismos, sino que tenemos únicamente reunidos los conceptos de estas cosas en el concepto práctico del sumo bien como objeto de nuestra voluntad, completamente *a priori,* con la razón pura, y también hemos hecho esto sólo mediante la ley moral y sólo, respecto a ésta, con vista al objeto a que ella se refiere."

Estamos aquí, ciertamente, en un punto crucial de la filosofía de Kant, un punto que parece incluir una dificultad insuperable. ¿Por qué —se puede preguntar— el hombre, que está cierto aunque sea prácticamente de la realidad suprasensible no puede hacer valer también esta certeza en el dominio teorico? Si, como dice Kant esta certeza no nos dice nada sobre el

modo con que los objetos son posibles, sobre la manera, por ejemplo, con que se pueda representar positivamente la acción causal de la voluntad libre, nos dice, sin embargo, sobre ios objetos nouménicos *que* existen y existen absolutamente. Con esto, el límite de la experiencia queda superado y así el hombre parece poseer una certeza positiva más allá de la experiencia y parece ilegítimo encerrar el conocimiento dentro de estos límites. El primado de la razón práctica" parece estar en oposición evidente con la limitación del conocimiento humano dentro de las posibilidades empíricas, que es la gran enseñanza de la *Crítica de la razón pura.* No nos debe maravillar, desde este punto de vista, que los intérpretes y seguidores de Kant, que han tomado al pie de la letra la doctrina del primado de la razón práctica, no hayan tomado jamás al pie de la letra las limitaciones que Kant le impuso, prohibiendo cualquier uso teórico de la misma y rehusando considerarla, desde cualquier punto de vista, como una extensión del conocimiento. Con todo, las afirmaciones de Kant son tan porfiadas y repetidas a este propósito que hacen presumir que los motivos que las sugerían debían ciertamente parecerle decisivos. Y decisivos son, en realidad, respecto a los supuestos fundamentos de la filosofía de Kant. El postulado es en su *expresión* una "proposición teórica''; pero no es un acto teórico de la razón, esto es, un acto que, desde el punto de vista teórico, tenga una validez cualquiera. Kant advierte que, aun después de que la razón ha conseguido incrementarse, al admitir la realidad de los objetos nouménicos, no le queda con respecto a tales objetos más que una labor *negativa,* esto es, la de impedir por una parte el *antropomorfismo,* que es el origen de la superstición, o sea, de la extensión aparente de aquellos conceptos mediante una pretendida experiencia y, por otra parte, el *fanatismo,* que promete esta extensión mediante una intuición suprasensible, o un sentimiento del mismo género (*Ib*., A 244-45). La realidad se atribuye a las ideas nouménicas únicamente en "relación con el ejercicio de la ley moral" (*Ib*., A 248). Ningún uso puede hacerse de ellas para los fines de una teología natural o de la física. El postulado es tan sólo una *necesidad* del ser moral finito; y la palabra necesidad revela su carácter práctico. "Una necesidad de la razón pura práctica se funda en el deber de nacer de cualquier cosa (del sumo bien) objeto de mi voluntad, para promoverlo con todas mis fuerzas; pero en este caso debo suponer la posibilidad del mismo y, por tanto, también sus condiciones, esto es, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no las puedo demostrar mediante mi razón especulativa, aunque tampoco las pueda refutar" (*Ib*., A 256). Y esta necesidad no supone ninguna certeza, sino únicamente una fe problemática que es la única que se adapta a la condición del hombre. En el párrafo final de la Dialéctica de la razón práctica, titulado "De la proporción sabiamente conveniente de las facultades de conocer en el hombre respecto a su determinación práctica", párrafo demasiadas veces olvidado para la aclaración de este punto de la doctrina kantiana, Kant hace ver que una certeza cualquiera que el hombre pudiese tener acerca de la realidad suprasensible, destruiría la vida moral del hombre. En tal caso, en efecto, "Dios y la eternidad, en su terrible majestad, estarían continuamente delante de nuestros ojos (ya que lo que podemos demostrar perfectamente vale ciertamente lo que podemos descubrir mediante la vista). La

transgresión de la ley sería impedida ciertamente, cuanto se mandara sería cumpli'do; pero como la intención, que origina las acciones, no puede sernos impuesta por un mandato y el prurito de la actividad sería siempre en tal caso inmediato y externo, de aquí que la razón no tendría necesidad de esforzarse y reunir sus fuerzas para resistir a las inclinaciones mediante la representación viva de la dignidad de la ley, así la mayor parte de las acciones conformes con la ley responderían al temor, sólo unas pocas a la esperanza y ninguna al deber; de manera que el valor moral de las acciones del cual depende únicamente el valor de la persona y del mundo a los ojos de la sabiduría suprema, no existiría para nada. La conducta del hombre (mientras su naturaleza fuese la misma que ahora) se transformaría en un puro mecanismo, en el que, como en un teatro de marionetas, todo se movería perfectamente sin que las figuras tuviesen vida. Ahora bien, las cosas se presentan para nosotros de muy distinta manera; por mucho que se esfuerce nuestra razón, sólo tenemos una vista oscura y dudosa del porvenir y el que rige el mundo nos deja solamente conjeturas, no ver nr demostrar claramente su existencia y su majestad; la ley moral, sin prometernos nada con certeza y sin amenazarnos, exige de nosotros el respeto desinteresado; y sólo cuando este respeto se convierte en activo y dominante, sólo entonces y sólo por esto permite echar una mirada, y aun con débil vista, al reino de lo suprasensible. De esta manera puede tener lugar una intención verdaderamente moral y consagrada inmediatamente a la ley y la criatura racional puede convertirse en digna de participar en el sumo bien, que es adecuado al valor moral de su persona y no solamente de sus acciones' (*Ib.*, A 265-66). Estas palabras de Kant, que recuerdan las de Pascal sobre el "Dios que se esconde" (§ 425), aclaran exactamente el alcance del llamado primado de la *Razón práctica.* Hacen de los postulados de la razón práctica una analogía exacta de las ideas de la razón pura; así como estas últimas son simplemente las condiciones de la investigación científica que en virtud de ellas puede avanzar en extensión y en unidad hasta el infinito, del mismo modo los postulados son las condiciones del empeño moral del hombre y de su indefinido perfeccionamiento. Y como condiciones del empeño moral, los postulados deben tener el mismo carácter que las ideas de la razón pura: deben valer *problemáticamente,* esto es, no puede ofrecer una certeza indestructible, que sería directamente contraria a la condición del hombre y haría imposible la misma vida moral. El postulado no autoriza a decir yo *se,* sino únicamente *yo quiero.* "El hombre justo puede desde luego decir: yo quiero que haya un Dios; que mi existencia en este mundo, aun fuera de la conexión natural, sea también una existencia en un mundo puro del entendimiento y, por último, que mi duración no tenga fin; yo persisto eh esto y no me dejo quitar esta fe, siendo éste el único caso en que mi interés, ya que no puedo descuidar nada, determina inevitablemente mi juicio, sin atender sofisterías." (*Ib.*, A 258).

## 527. EL MUNDO DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

Se ha visto que la simple conformidad de una acción con la ley constituye la legalidad, mientras que en la moralidad la acción se hace únicamente por

respeto a la ley. A la legalidad le falta, pues, para ser moral, la intención moral: es compatible también con la conformidad a la ley por un motivo diferente del simple respeto a la ley, a saber, por una inclinación natural de temor o de esperanza. Sobre el concepto de la legalidad se funda el *derecho.*

Kant expone su doctrina del derecho en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* (1797), cuya segunda parte es la "Doctrina de la virtud", esto es, un análisis de los deberes del hombre para consigo mismo y para con los demás, y una "metodología moral" que comprende una "Didáctica moral" y una "Ascética moral". La segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* es una casuística detallada de la vida moral, desarrollada según las doctrinas éticas de Kant y ofrece escaso interés. La doctrina del derecho presenta, en cambio, aspectos notables que van a examinarse. Kant entiende por "legislación jurídica" aquella legislación que admite, como motivo de la acción, un impulso distinto de la idea de deber. Los deberes impuestos por la legislación jurídica son, pues, todos deberes *externos*, ya que ella no exige que la idea interna del deber sea por sí misma un motivo determinante de la voluntad del agente. Mientras la legislación ética es la que no puede ser externa, la legislación jurídica es la que *puede* ser también externa, y por esto se sirve de una imposición no puramente moral, sino de hecho, y actúa con fuerza que obliga necesariamente. El derecho considera la relación externa de una persona con otra, en cuanto sus acciones pueden, de hecho, tener influencia las unas sobre las otras. Es el conjunto de las condiciones por la cuales la voluntad de uno concuerda con la voluntad del otro según una ley de libertad; y la fórmula de esta ley es la siguiente: "Obra externamente de manera que el libre uso de tu albedrío pueda estar conforme con la libertad de todos los demás según una ley universal." Sin embargo, esta ley no espera obtener su realización de la buena voluntad de los individuos particulares: implica la posibilidad de una imposición externa que interviene para impedir, o al menos para anular, el efecto de las posibles violaciones. Kant divide el derecho en derecho *innato*, dado a cada uno por la naturaleza, independientemente de cualquier acto jurídico, y en derecho *adquirido*, que nace únicamente de un acto jurídico. El único derecho humano innato es la *libertad,* como independencia de toda imposición en cuanto puede subsistir juntamente con la libertad de todos los demás. El derecho adquirido es, por tanto, derecho *privado,* que define la legitimidad y los límites de la posesión de las cosas externas. o derecho *público*, que considera la vida social de los individuos en una comunidad jurídicamente ordenada. Esta comunidad es el Estado. Kant, como Montesquieu, distingue tres poderes del Estado, el legislativo, el ejecutivo y el judicial y, como Rousseau, atribuye el poder legislativo sólo a la voluntad colectiva del pueblo. Este poder debe, en efecto, ser tal que no pueda absolutamente cometer injusticia contra ninguno; y esta garantía se alcanza sólo si cada uno decide la misma cosa para todos y todos para cada uno; pero sólo mediante la voluntad colectiva del pueblo. Kant, con todo, niega la legitimidad de la rebelión del pueblo contra el soberano legítimo y condena la revolución inglesa y la francesa que procesaron y ejecutaron a sus soberanos. Es notable que Kant extraiga de sus conceptos morales una justificación de la pena jurídica que se aleja mucho de la de los juristas del iluminismo. El castigo jurídico (distinto de la pena natural, por la que el vicio se castiga a sí

mismo) debe aplicarse al reo no como un medio para alcanzar un bien, tanto en provecho del criminal como en provecho de la sociedad civil, sino únicamente porque ha cometido un delito. En efecto, el hombre nunca es un medio, sino siempre un fin; no puede, por tanto, emplearse como ejemplo para los demás; sino que debe considerársele merecedor de castigo aun antes de que pueda pensarse en sacar de este castigo alguna utilidad para él mismo y para sus conciudadanos. Kant llega a decir que, aun cuando la sociedad civil se disolviera por consentimientos de todos sus miembros (en el caso, por ejemplo, de que el pueblo de una isla decidiera separarse y dispersarse por el mundo), el último asesino que se encontrase en la cárcel debería antes ser ajusticiado; y esto a fin de que la sangre derramada no caiga sobre el pueblo que no ha aplicado el castigo, ya que podría entonces ser considerado como cómplice de esta violación pública de la justicia.

En la última sección de la doctrina del derecho, Kant considera la posibilidad de un derecho *cosmopolita*, fundado en la idea racional de una perpetua asociación pacífica de todos los pueblos de la Tierra. Kant observa que no se trata de ver si este fin puede ser alcanzado prácticamente alguna vez, sino más bien de darse cuenta de su carácter moralmente obligatorio. La razón moralmente práctica, dice, produce en nosotros su carácter moralmente obligatorio. La razón moralmente práctica, dice, produce en nosotros su *veto* irrevocable: no debe haber ninguna guerra entre los individuos ni entre los estados. No se trata, por tanto, de ver si la paz perpetua es una cosa real o un sin sentido; en todo caso, debemos obrar *como* si fuera posible (lo que quizá no sea) y establecer los organismos que parecen más aptos para alcanzarla. Pues aunque esto quedara siempre en un buen deseo, no nos habremos engañado imponiéndonos la máxima de tender hacia ello sin descanso, porque es un deber. A este deber, Kant había indudablemente obedecido algunos años antes (1795) al escribir su proyecto *Para la paz perpetua*, en el cual reconocía las condiciones de esta paz en la constitución republicana de los estados particulares, en la federación de los estados entre sí y finalmente en el derecho cosmopolita, esto es, el derecho de un extranjero a no ser tratado como enemigo en el territorio de otro Estado. Pero, sobre todo veía la suprema garantía de paz en el respeto por parte de los gobernantes a las máximas de los filósofos (según el ideal platónico) y en el acuerdo entre política y moral, realizado con la máxima "honestidad y la mejor de todas las políticas".

La idea racional de una comunidad pacífica de todos los pueblos de la tierra es, según Kant, el único hilo conductor que puede y debe orientar a los hombres a través de las vicisitudes de su historia. Kant no cree que la historia de los hombres se desarrolle según un plan preordenado e infalible, como la vida de las abejas o de los castores. En una crítica (1785) de la obra de Herder *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Kant niega la posibilidad de descubrir en la historia un orden armónico y progresivo, un desarrollo natural y continuo de todas las potencias del espíritu. El plan de la historia humana no es una realidad, sino más bien un ideal orientador en que los hombres deben inspirar sus acciones y que el filósofo puede únicamente aclarar en su *posibilidad*, mostrándola conforme con el destino natural de los hombres. Tal es precisamente el intento de Kant en las *Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784).

Aquí se propone Kant ver si el libre juego de las acciones humanas hace posible en el curso de la historia un plan determinado, aunque no necesario, que sirva como objetivo final del desarrollo histórico de la humanidad. Comienza observando que todas las tendencias naturales de los seres creados están destinadas a desarrollarse completamente, de acuerdo con su fin. Un órgano, por ejemplo, que no se deba emplear, una ordenación que no consiga su finalidad, van contra la ordenación teleológica de la naturaleza. Ahora bien, la tendencia natural del hombre es la de alcanzar la felicidad o la perfección mediante el uso de la razón, esto es, mediante la libertad; y el hombre puede alcanzarlas verdaderamente sólo en una sociedad política universal, en la cual la libertad de cada uno no encuentre otro límite que la libertad de los demás. El plan natural de la historia humana no puede ser, por tanto, más que la consecución de una sociedad política universal que comprenda bajo una misma legislación los diversos estados y garantice así el desarrollo completo de todas las capacidades humanas. La naturaleza, para alcanzar este fin, se vale del *antagonismo* que hay en todos los hombres entre su tendencia a la sociabilidad y la tendencia al aislamiento, antagonismo que, sin que los hombres se lo propongan, los lleva a la actividad y al trabajo y, por tanto, al empleo de todas sus fuerzas. "Los árboles en un bosque, dice Kant a este propósito (*Werke*, ed. Cassierer, p. 157), procuran quitarse uno al otro el aire y la luz, y por esto crecen hermosos y derechos, mientras en libertad y alejados uno del otro extienden sus ramas por donde quieren y crecen enroscados y retorcidos. De la misma manera, la civilización y el arte, que son los ornamentos de la humanidad, y el orden social mejor, son fruto de la insociabilidad que por sí misma se ve en la precisión de disciplinarse y de desarrollar así plenamente, por el arte, el germen de la naturaleza." Éstas consideraciones expresan de manera característica el procedimiento fundamental de Kant. Precisamente en el *límite* en que la tendencia a la sociabilidad tropieza con la tendencia opuesta, Kant reconoce la garantía de todo posible progreso de la misma sociabilidad y así de un camino de la historia humana hacia una organización política universal en la que se le garantice a cada individuo la máxima libertad compatible con igual libertad de los otros. Es de notar que se trata de un progreso posible, no necesario e infalible. Por tanto, el único uso que se puede hacer de este plan es que su concepto hace posible una investigación filosófica encaminada a mostrar que la historia universal debe dirigirse a la unificación política del género humano (*Ib.*, página 164).

## 528. EL JUICIO ESTÉTICO

Así como la *Crítica de la razón pura* analiza las condiciones del conocimiento teórico y la *Crítica de la razón práctica* las de la conducta moral, de la misma manera la *Crítica del juicio* analiza las condiciones de la vida sentimental. Con la tercera obra de Kant hace su ingreso en la filosofía esta nueva categoría, desconocida en la división tradicional de las potencias del alma, fundada en la distinción entre facultad teórica y práctica. Los supuestos históricos de esta inserción son los análisis de los empiristas ingleses, en especial de Shaftesbury y de Hume, así como también de los

moralistas franceses, particularmente de Rousseau. Kant afirma: "Todas las potencias o facultades del alma pueden quedar reducidas a tres, que no permiten la reducción ulterior a un principio común: el poder cognoscitivo, el sentimiento del placer o del dolor y el poder del deseo ' (*K. d. U.*, Intr., § III). Kant caracteriza el sentimiento como el aspecto irreduciblemente subjetivo de toda representación; al análisis de los sentimientos y de las pasiones dedicó mas tarde un amplio espacio en su *Antropologia pragmática.* En la *Critica del Juicio* su atención se dirigía en primer lugar, a determinar la naturaleza del criterio o del canon de los juicios fundados en el sentimiento, o sea, el *gusto.*

Kant llama *reflejante* al juicio propio de la facultad del sentimiento. El hombre que debe realizar su libertad en la naturaleza y sin contravenir al mecanismo de la misma, tiene *necesidad* de que la naturaleza misma esté de acuerdo con su libertad y, en cierto modo, la haga posible con sus mismas leyes. Pero el acuerdo entre la naturaleza y la libertad (que luego es la exigencia y el principio fundamental de la vida moral) no es el resultado de un juicio *objetivo,* porque las exigencias de la vida moral no entran en la constitución de los objetos naturales, que son condicionados solamente por las categorías del entendimiento. En cambio, puede ser el resultado de una *reflexión* sobre los objetos naturales que, como tales, va están determinados por los principios del entendimiento. El juicio del sentimiento no determina, como e! del entendimiento, la constitución de los objetos fenoménicos; sino que reflexiona sobre estos objetos ya constituidos, para descubrir su conformidad con las exigencias de la vida moral. Por esto llama Kant *determinante* el juicio del entendimiento v *reflexivo* el juicio del sentimiento. Ahora bien, aquella conformidad puede ser *aprehendida* inmediatamente sin la mediación de un concepto, y entonces es un juicio *estético* y puede ser pensada mediante el concepto de fin, y entonces el juicio es *teleológico.* El juicio estético y el juicio teleológico son las dos formas, una subjetiva y otra objetiva, en que se realiza el juicio reflexivo: la primera tiene por objeto el placer de lo bello y la facultad que se juzga este placer, es decir, el *gusto.* La segunda tiene por objeto la finalidad de la naturaleza, que expresa la conformidad de la naturaleza misma con las exigencias de la libertad, o sea, de la vida moral del hombre. El juicio reflexivo no tiene ningún valor cognoscitivo porque sólo contiene los principios del sentimiento de placer v de disgusto, independientemente de los conceptos y sensaciones que determinan la facultad de desear, y no tiene siquiera nada en común con la razón, la cual determina al hombre (con el imperativo categórico) independientemente de cualquier placer. Es evidente que la facultad del juicio puede ser propia únicamente de un ser finito como es el hombre. Ella, en efecto, radica en la *necesidad* de encontrar la conformidad entre la naturaleza y las necesidades de la libertad; y esta necesidad nace de la *imposibilidad* en que se encuentra la subjetividad humana de llegar a constituir la naturaleza hasta el punto de hacerla dócil y pronta a sus necesidades fundamentales. Evidentemente, si el conocimiento pudiese crear o constituir seres con vistas a la libertad que es propia del hombre, las cosas estarían dispuestas constitutivamente a encaminarse a la libertad como objetivo final, y la conformidad entre naturaleza y libertad sería *objetiva,* esto es, intrínseca y esencial a las cosas mismas; pero el juicio

reflexivo, que funda sólo subjetivamente tal conformidad, sería entonces inútil. El hombre no tendría necesidad de *sentir o representarse subjetivamente* (con el concepto de fin) la conformidad de las cosas con sus propias necesidades si *conociese* esta conformidad como ley objetiva de la naturaleza. El límite del conocimiento, por el cual éste no es creación, sino síntesis de lo múltiple dado, impide que entre a formar parte de la constitución de sus objetos cuanto se refiere a la estructura moral del hombre. Y entonces, la conformidad entre los objetivos y esta estructura es sólo una necesidad del hombre, necesidad que se satisface por la función reflexiva del juicio, pero sólo subjetivamente y no da lugar al conocimiento. La *Crítica del juicio* carece por ello del aspecto polémico que domina la *Crítica de la razón pura y* la *Critica de la razón práctica,* dirigidas contra la arrogancia teórica y el fanatismo moral. En el ámbito de su objeto no es posible siquiera la más ilusoria veleidad de traspasar los límites del hombre; y ese objeto se funda enteramente en estos límites.

El juicio estético, como aprehensión inmediata de la conformidad entre la naturaleza y la necesidad subjetiva de la unidad, es el placer de lo bello. Este placer es puramente subjetivo; no da ningún conocimiento, ni claro ni confuso, del objeto que lo provoca. Al mismo tiempo, carece de interés porque no esta vinculado a la realidad del objeto, sino sólo a su representación. El placer sensible es interesado porque es la satisfacción de un deseo o de una necesidad, hecha posible por la realidad del objeto al que el deseo o la necesidad se refiere. Pero en el placer estético la realidad del objeto es indiferente, porque lo que satisface es la pura representación del mismo objeto. El gusto es, por tanto, la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante el placer o desagrado sin ningún interés; y el objeto de un placer semejante se llama bello. La naturaleza subjetiva del sentimiento de lo bello no excluye su universalidad; sólo que esta universalidad no consiste en el valor objetivo propio del conocimiento intelectual, sino en la *comunicabilidad,* esto es, en la posibilidad que tiene aquel placer de ser participado por todos los hombres. Kant define lo bello como "lo que gusta universalmente sin concepto" *(K. d. U.,* § 9). Kant distingue la belleza *libre* (por ejemplo, la de una flor) que no presupone ningún concepto, y la belleza *adherente* (por ejemplo, la de un hombre o de una iglesia), que presupone el concepto de lo que debe ser la cosa, esto es, de su perfección. Evidentemente, la belleza adherente no es un puro juicio del gusto, precisamente porque supone el concepto del fin al que la cosa juzgada debe conformarse; pero es un concepto del gusto aplicado, y complicado con criterios intelectuales. En este sentido dice que 'la belleza es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin'' (*Ib.*, § 17).

El juicio de gusto, siendo puramente subjetivo, no tiene la necesidad del juicio intelectual, sobre lo cual todos están de acuerdo. Si se quiere admitir su necesidad, es menester admitir que hay un *sentido común,* en virtud del cual todos deban estar de acuerdo sobre el juicio de gusto. Pero este sentido común es una pura norma ideal, que no puede aspirar a determinar de hecho el acuerdo universal. Kant expresa la necesidad subjetiva del juicio de gusto diciendo que "lo bello es lo que es reconocido, sin concepto, como objeto de un placer *necesario"* (*Ib.*, § 18).

El sentimiento estético, como sentimiento de lo bello, tiene, como se ha visto, su raíz en la *impotencia* del hombre como sujeto moral, frente a la naturaleza; y transforma esta impotencia, aceptándola como tal, en una facultad positiva: la que garantiza subjetivamente la conformidad entre la naturaleza y la libertad por aprehensión inmediata de la finalidad de la naturaleza. Este carácter del sentimiento estético se revela aún más claramente en el sentimiento de lo sublime. Este sentimiento se suscita por la grandeza desmesurada de la naturaleza (sublime *matemático)* o por su desmesurada potencia (sublime *dinámico).* La grandeza desmesurada de la naturaleza determina en el hombre la conciencia de su insuficiencia para apreciarla mediante los sentidos y, por tanto, un sentimiento de pena; pero el reconocimiento de esta insuficiencia, conformándose con las ideas de la razón, que establece precisamente el límite de la sensibilidad, transforma la pena en el placer del sentimiento de ló sublime, "La cualidad del sentimiento de lo sublime, dice Kant (*Ib.,* §., 27), es que es, en relación con un objeto, un sentimiento de pena, que es representado a la vez como final; lo cual es posible, porque nuestra propia impotencia revela la conciencia de un poder ilimitado del mismo sujeto, y el sentimiento puede juzgar estéticamente esta última sólo por medio de la primera."

Del mismo modo, frente a la pptencia desmesurada de la naturaleza, el hombre siente su poder reducido a una pequeñez insignificante y se encuentra aprisionado por el temor. Pero al reconocer la imposibilidad de resistir a la potencia de la naturaleza y la propia debilidad, descubre su propia superioridad y la independencia de su destino de aquel desmesurado poder; ya que, aunque debiese sucumbir, su valor propiamente humano quedaría intacto (*Ib.,* § 28). El sentimiento de lo sublime dinámico transforma en poder humano, en superioridad de valor moral, la inferioridad física que el hombre siente al enfrentarse con la naturaleza. En general, lo sublime es definido por Kant como un "objeto de la naturaleza cuya representación determina a pensar la inaccesibilidad de la naturaleza como representación de ideas" (*Ib.,* §., 28 observación).

La *Critica del juicio* sigue el procedimiento y las divisiones de la *Crítica de la razón pura;* contiene, por tanto, una Analítica y una Dialéctica del juicio estético, una Analítica y una Dialéctica del juicio teleológico.

La Analítica del juicio estético contiene también una *Deducción* de los juicios de lo bello, porque la deducción sobre los juicios de lo sublime ya está implícita, según Kant, en la exposición de su principio. En efecto, tales juicios se refieren no ya a los objetos, sino a sus relaciones de proporción o desproporción con nuestras facultades cognoscitivas: de manera que la referencia al objeto, que la deducción debería justificar, está ya justificada por el hecho de que el objeto, como pura relación de las facultades cognoscitivas, es interno a estas últimas. El juicio de lo bello, en cambio, concierne a los objetos externos y necesita de deducción. Esta deducción debe tener en cuenta el significado particular que la universalidad y la necesidad tienen en los juicios de gusto; los cuales son universales sólo en el sentido de poder ser comunicados a los demás, y necesarios sólo como fundamento de un sentido común a todos los hombres. Supuesto esto, Kant establece que el juicio de gusto legítimamente puede aspirar a la universalidad porque se funda en las condiciones subjetivas de la posibilidad

de un conocimiento en general v la proporción de las facultades cognoscitivas, que requiere el gusto, la requiere también la inteligencia sana v común, que se puede suponer en todo hombre. "Precisamente por esto, el que juzga en cuestiones de gusto (siempre que tenga una conciencia justa de su juicio y no cambie la materia por la forma, el atractivo por la belleza) puede exigir en cualquier otro la finalidad subjetiva, esto es, el placer que nace del objeto, y considerar su sentimiento como universalmente comunicable, sin la intervención de conceptos" *(K. d. U.*, § 39). En cuanto al sentido común, que es el fundamento de la necesidad de los juicios de gusto, debe entenderse por tal "la idea de un sentido comunicable, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión considera *a priori* el modo de representación de cualquier otro, para fijar su propio juicio dentro de los limites de la razón humana y para evitar la ilusión de considerar objetivas condiciones subjetivas y particulares que pueden fácilmente ser tomadas por objetivas" (*Ib*., § 40). Con este proposito establece Kant tres máximas que valen para el sentido común estético y para el sentido común en general, esto es, para el uso racional v fundado de las facultades humanas. La primera máxima es la de pensar por sí y evitar la pasividad de la razón. La pasividad de la razón conduce a la heteronomía de la razón, esto es, al prejuicio; y el peor de todos los principios es la superstición, que consiste en suponer que la naturaleza no está sometida a las reglas necesarias del entendimiento. La liberación de la superstición y, en general, de los prejuicios, es el *iluminismo*; *y* así el mismo Kant ve en su obra crítica una expresión y una exigencia propias de la Ilustración. La segunda máxima es la de pensar poniéndose en el lugar de los otros v sirve para ampliar la manera de pensar del hombre, elevándolo por encima de sus condiciones particulares de juicio. La tercera máxima es la de pensar de manera que siempre estemos de acuerdo con nosotros mismos; ésta es la máxima de la coherencia.

La doctrina del juicio estético sólo se refiere verdaderamente a la belleza natural; pero Kant identifica la belleza artística con la natural, y llama bello a un arte, que tenga la apariencia de la naturaleza. "Ante un producto del bello arte, dice (*Ib*., §,45), es necesario ser conscientes de que es arte y no naturaleza; pero la finalidad de su forma debe aparecer libre de toda imposición de reglas arbitrarias, precisamente como si fuese un producto de la naturaleza." La naturaleza es bella cuando tiene la apariencia del arte; y, a su vez, el arte no puede ser llamado bello sino cuando nosotros, aun teniendo conciencia de que es arte, lo consideramos como naturaleza. El mediador entre lo bello natural y lo bello artístico es el *genio*, en cuanto disposición innata (*ingenium*), por medio del cual la naturaleza da la regla del arte. Para juzgar la belleza de los objetos, es necesario el gusto; pero para producir tales objetos, es necesario el genio. El cual está constituido, según Kant, por la unión (en una proporción determinada) de la imaginación y el entendimiento; para disciplinar la libertad sin freno de la imaginación. De la imaginación procede la riqueza y la espiritualidad de la producción artística; del entendimiento o del gusto se derivan su orden y su disciplina. Las bellas artes requieren, pues, imaginación, entendimiento, espíritu y gusto (*Ib*., § 50).

La *Dialéctica* del juicio estético tropieza con la antinomia por la que de una parte se afirma que el juicio de gusto no se funda en conceptos, en

cuanto no puede ser decidido mediante demostraciones y, por otro lado, se afirma que debe fundarse en conceptos, pues de lo contrario no podría pretender la necesaria aprobación de los demás. La antinomia se resuelve fácilmente observando que, si el juicio de gusto no se funda en conceptos en cuanto no es un juicio de conocimiento, se funda empero en la facultad del juicio, que es común a todos los hombres; en cuanto es el acuerdo de las representaciones sensibles con un fin implícito de esta facultad. Kant hace resaltar a este propósito la idealidad del finalismo que se revela en la belleza, como ha hecho resaltar en la *Critica de la razón pura,* la idealidad (la fenomenidad) de los objetos de los sentidos. Así como esta última hace posible el que sean determinados por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, del mismo modo la primera hace posible la validez del juicio de gusto, que puede ostentar la universalidad, aun cuando no se funda en conceptos.

## 529. EL JUICIO TELEOLÓGICO

El acuerdo entre la naturaleza y la libertad, además de ser percibido inmediatamente en el juicio estético, puede también ser *pensado* mediante el concepto de fin. En virtud de este concepto, la naturaleza se considera encaminada a hacer posible la libertad como vida del sujeto moral, esto es, del hombre; esta consideración es el juicio teleológico. Ahora bien, el juicio teleológico es, como el estético, un juicio reflexivo: no determina la constitución de los objetos, sino que únicamente prescribe una regla para la consideración subjetiva de los mismos. No se puede descubrir y establecer dogmáticamente la finalidad de la naturaleza; no sólo no se puede decidir si las cosas naturales exigen o no para su producción una causalidad inteligente, sino que ni siquiera se puede tampoco proponer el problema de tal causalidad, porque la realidad objetiva del concepto de fin no es demostrable (*K. d. U,* § 74). Con todo, el hombre debe admitir que, según la naturaleza particular de su facultad cognoscitiva, no puede concebir la posibilidad de las cosas naturales, y especialmente de los seres vivos, si no es admitiendo una causa que actúe según fines y, por tanto, un ser que produzca con inteligencia. De esta manera se convierte en legítimo, como juicio reflexivo, lo que es ilegítimo como juicio intelectual, puesto que, mientras para el juicio intelectual la finalidad debería ser determinante y constituir el orden objetivo de la naturaleza, para el juicio reflexivo es una simple *idea* que carece de realidad y vale sólo como norma de la reflexión, la cual, sin embargo, queda abierta a la explicación mecánica de la naturaleza y no sale del mundo sensible (*Ib.,* § 71). Con el juicio intelectual el hombre afirmaría el finalismo como propio del objeto y estaría obligado a demostrar la realidad objetiva del concepto de fin; con el juicio teleológico, sólo ha de determinar el uso de sus propias facultades cognoscitivas, conforme a su naturaleza y a las condiciones esenciales de su alcance y de sus límites (*Ib.,* § 75).

El juicio teleológico no constituye para nada un prejuicio y un límite para la investigación del mecanismo natural. No pretende sustituir tal investigación, sino sólo cumplir su insuficiencia con una investigación

distinta, que no proceda según leyes mecánicas, sino según el concepto de fin (*Ib.*, § 68). Pero esta investigación no permite afirmar nada en sentido objetivo y teórico. Tampoco la teleología más perfecta podría demostrar que existe un ·Ser inteligente, causa de la naturaleza. Si se quisiera expresar de una manera objetivodogmática el juicio teleológico, sería necesario decir: "Hay un Dios; pero a nosotros los hombres nos es permitido sólo esta fórmula limitada: no podemos pensar ni comprender la finalidad que debe establecerse como base de la posibilidad intrínseca de muchas cosas naturales sin representárnosla y representarnos el mundo en general como el producto de una causa inteligente (Dios)" (*Ib.*, § 75). Esta expresión satisface perfectamente las exigencias especulativas y prácticas de la razón *desde el punto de vista humano*, y poco importa que no sea posible demostrarla como válida para seres superiores, esto es, desde un punto de vista objetivo (*Ib.*, p. 400).

Todo esto demuestra que la consideración finalista es propia solamente del hombre, a saber, de un ser pensante finito. Una facultad de intuición perfectamente espontánea (creadora), como podría ser la de un entendimiento divino, no vería más que la causalidad mecánica aun allí donde (como para los organismos vivientes) el entendimiento humano siente la necesidad de recurrir a la causalidad inteligente de fin. Un entendimiento intuitivo determinaría necesariamente las cosas hasta sus últimas particularidades y, así, las subordinaría a sí mismo enteramente en su constitución intrínseca. El entendimiento humano, que procede discursivamente, no determina la constitución de las cosas singulares, sino únicamente las condiciones generales de un objeto cualquiera: su conformidad con las cosas singulares y particulares es, por tanto, no necesaria, sino contingente, y en cuanto tal representación como un fin (*Ib.*, § 77).

Ya se ha dicho que la consideración finalista debe coexistir con la explicación mecánica de los fenómenos de la naturaleza. Debemos intentar explicar meanicamente lo que consideremos un fin de la naturaleza (por ejemplo, un ser viviente), pero no podremos prescindir de la consideración teológica porque "no hay ninguna razón humana (y tampoco ninguna razón finita superior a la nuestra en grado, pero semejante en cualidad) que pueda esperar comprender por causas mecánicas la producción, aunque solo sea de una brizna de hierba" (*Ib.*, § 77). La explicación mecánica v la consideración teleológica, aunque se oponen, se complementan entre sí. La consideración teleológica no puede servir como explicación de la naturaleza. "Aunque se nos concediera que un supremo arquitecto ha creado inmediatamente las formas de la naturaleza, como han existido siempre, o ha predeterminado las que en el curso de la naturaleza se realizan continuamente según el mismo modelo, nuestro conocimiento de la naturaleza no progresaría en lo más mínimo; porque no conocemos realmente la manera de obrar de aquel ser ni sus ideas, que deben contener los principios de la posibilidad de las cosas naturales y no podríamos, por tanto, explicar con ella *a priori* la naturaleza en toda su amplitud" (*Ib.*, § 78). Y si se quisiera pasar de las cosas particulares a sus fines y tomar dichos fines como principios de explicación, se obtendría solamente una explicación tautológica y verbal, y el hombre se perdería en lo trascendente,

donde sólo puede fantasear poéticamente, pero no alcanzar una explicación cualquiera (*Ib*., página 410). Por otra parte, querer a toda costa una explicación mecánica completa y excluir enteramente el principio teleológico, significa abandonar la razón a divagaciones igualmente quiméricas que las sugeridas por un intento de explicación teleológica. El valor de esta explicación es el de un principió euristico para buscar las leyes particulares de la naturaleza. Por tanto, nos queda el deber de explicar mecánicamente, en cuanto podamos, todos los productos y acontecimientos de la naturaleza, aun aquellos que revelan la mayor finalidad, sin que, con todo, este deber excluya (dada la deficiencia de aquella explicación) la consideración teleológica (*Ib*., § 78).

En la *Metodología* del juicio teleológico Kant determina el uso que se puede hacer de tales juicios en relación con aquella fe racional que ya en la *Crítica de la razón práctica* había aclarado desde el punto de vista práctico Empieza observando que la teleología, como ciencia, no pertenece a la teología ni a la ciencia de la naturaleza, sino a la crítica, y a la crítica de una facultad particular del conocer, esto es, a la crítica del juicio. En efecto, no es doctrina positiva, sino más bien ciencia de límites (*Ib.,* § 79). No obstante, nos permitimos reconocer en el hombre el objetivo final de la creación: sin el hombre, es decir, sin un ser racional, toda la creación sería un desierto inútil (*Ib.,* § 86). Pero el hombre es el fin de la creación como ser moral, de manera que la consideración teleológica sirve para demostrar que para el hombre la consecución de los fines que se propone como sujeto moral, no es imposible, dado que estos fines son los mismos que los de la naturaleza en que vive. En este sentido, la teleología hace viable una *prueba moral* de la existencia de Dios. La moralidad es sin duda posible aun sin fe en la existencia de Dios, Porque se funda únicamente en la razón; pero esta fe garantiza asimismo la posibilidad de su relación· en el mundo (*Ib.,* § 91). Kant insiste no obstante, a este propósito, en la imposibilidad de usar teóricamente, esto es, como un saber objetivo, el resultado de la consideración teleológica.

## 530. LA NATURALEZA DEL HOMBRE Y EL MAL RADICAL

El análisis crítico de Kant reconoció en todos los campos los límites del hombre y fundó precisamente sobre estos límites las efectivas posibilidades humanas. Así, el límite del conocimiento, restringido a los fenómenos, garantiza la validez del saber intelectual y científico; el límite de la voluntad, que no alcanza nunca la santidad de la perfecta conformidad con la razón, constituye el carácter imperativo de la ley moral y hace de la moralidad el respeto a la misma ley; por último, el límite de la espontaneidad subjetiva del hombre, que no llega a determinar la constitución intrínseca de las cosas, hace posible la vida del sentimiento y garantiza la validez del juicio estético y teleológico. Ahora bien, el problema mismo del límite constitutivo de la naturaleza humana es abordado por Kant en su última obra fundamental, *La religión en los límites de la pura razón* (1793), obra que resume y concluye la larga investigación de Kant y arroja, por tanto, la más viva luz sobre los intereses que han dominado constantemente su obra.

En primer lugar, ¿en qué sentido se puede hablar de una *naturaleza* del hombre? Ciertamente no se puede entender con esta palabra lo contrario a la libertad, esto es, un impulso necesario, como sería, por ejemplo, un instinto natural; en este caso, la naturaleza humana no podría recibir la calificación de buena o mala en sentido moral, porque tal calificación sólo pertenece propiamente a un acto libre y responsable. Por naturaleza del nombre es menester, pues, entender solamente "el principio subjetivo del uso de la libertad", y este principio debe a su vez entenderse como un acto de libertad Si no lo fuera, el uso de la libertad estaría determinado y la misma libertad sería imposible *(Die Religión*, B 7). En este principio debe, por tanto, fundatse la posibilidad del mal y la inclinación del hombre hacia el. Ahora bien, si tal principio es un acto de libertad, esta inclinación no es una disposición física, que no podría imputarse al hombre, ni tampoco a una tendencia necesaria cualquiera. Por tanto, no puede ser más que una *máxima* contraria a la ley moral, máxima aceptada por la libertad misma y, por tanto, contingente por sí. La afirmación 'el hombre es malo", significa solamente que el hombre tiene conciencia de la ley moral y, con todo, ha adoptado la máxima de alejarse, a veces, de ella. La afirmación "el hombre es malo *por naturaleza"*, significa que lo que se ha dicho vale para toda la especie humana: lo cual no quiere decir que se trate de una cualidad que pueda ser deducida del concepto de la especie humana (o del hombre en general), ya que sería en este caso necesaria, sino únicamente que el hombre, tal como se le conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otro modo y, por tanto, se puede suponer una tendencia al mal en todo hombre y hasta en el mejor de los hombres. Puesto que esta tendencial al mal es moralmente mala y, por tanto, libre y responsable, en cuanto consiste solamente en máximas del libre albedrío, por esto puede ser llamada un *mal radical e innato* en la naturaleza humana, mal del que, sin embargo, el mismo hombre es la causa (*Ib*., B 27). El mal no puede ser destruido por las fuerzas humanas, porque la destrucción debería ser obra de las buenas máximas, lo cual es imposible si el principio subjetivo supremo de todas las máximas está corrompido; pero debe ser vencido para que el hombre sea verdaderamente libre en sus acciones (*Ib*., p. 176). El mal radical es debido a la fragilidad de la naturaleza humana que no es bastante fuerte para practicar la ley moral; a la impureza que impide separar unos de otros los motivos de las acciones e impide obrar únicamente por respeto a la ley; y, por último, a la corrupción, por la cual el hombre se determina por máximas que subordinan el motivo moral a otros motivos (*Ib*., p. 168-169). El mal radical no se encuentra, pues, como se cree comúnmente, en la sensibilidad del hombre y en las inclinaciones naturales que se fundan en ella. El hombre no es responsable del hecho de que haya una sensibilidad y de que existan unas inclinaciones sensibles; pero es responsable de su inclinación al mal. Esta inclinación es efectivamente un acto libre que se le debe imputar como un pecado del que se ha hecho culpable, a pesar de que tenga raíces profundas en la misma libertad, por lo cual debe reconocérsela como naturaleza intrínseca en el hombre. El mal radical no es, a pesar de todo, una perversión de la razón moralmente legisladora. Tal perversión supondría que la razón podía ella misma destruir en sí la autoridad de la ley y renegar de la obligación que nace de ellà; pero esto es imposible. Como principio del mal moral, la

sensibilidad es demasiado poco, ya que eliminando el estímulo de la libertad reduciría al hombre a la pura animalidad. La razón perversa, que hace caso omiso por completo de la ley, es, en cambio, demasiado, porque exigiría, como motivo de acción, la oposición a la ley moral y reduciría al hombre a una voluntad diabólica. Ahora bien, dice Kant (*Ib.*, B 32), el hombre no es bestia ni demonio.

En cuanto está arraigado en la misma naturaleza del hombre, el mal no puede ser eliminado. Poco importa que el hombre haya adoptado una intención buena y se mantenga fiel a la misma: ha empezado por el mal y éste es una *deuda* que no le es posible extinguir. Aun suponiendo que después de su conversión no contraiga nuevas deudas, esto no le autoriza a creer que se haya liberado de la vieja. Tampoco puede con su buena conducta procurarse como una reserva, haciendo más de lo que está obligado a hacer cada vez, ya que su estricto deber es hacer siempre todo lo que puede hacer. Se trata, además, de una deuda que no puede ser pagada por otro, de una deuda intransferible, que es la más personal de todas las obligaciones; el hombre la ha contraído con el pecado y nadie, excepto él mismo, puede llevar su peso (*Ib.*, p. 124). Por esto la liberación total de la deuda primitiva no puede ser más que un acto de gracia, que no es debido al hombre, sino que le es concedido en virtud de un salvador: el Verbo o Hijo de Dios, en el cual se personifica la idea de la humanidad en su perfección moral (*Ib.*, p. 217). A la idea del Hijo de Dios como personificación de la humanidad perfecta, se opone la idea del diablo, que es la representación popular del mal radical. El sentido de esta representación es que la única salvación para los hombres consiste en aceptar íntimamente los verdaderos principios morales; y que a esta aceptación se opone, no la sensibilidad, como frecuentemente se afirma, sino una cierta perversidad, que es en sí misma culpable, y que puede también llamarse *falsedad* (el engaño del demonio con el cual ha entrado el mal en el mundo), perversidad inherente a todo hombre y que puede ser vencida solamente con la idea del bien moral en su perfecta pureza. La confianza en esta victoria, dice Kant, no puede suplirse supersticiosamente por expiaciones que no provengan de un cambio interior; o fanáticamente por pretendidas iluminaciones interiores, puramente pasivas, que alejan (en vez de acercarlo) del bien fundado en la actividad personal (*Die Religion* B 116). Y también es inútil la creencia en milagros. El hombre puede buenamente admitir que haya influencias celestiales que colaboren con él en su obra de perfeccionamiento moral, pero puesto que no es capaz de distinguirlas de las naturales ni atraerlas sobre sí, no puede nunca comprobar un milagro y debe limitarse a comportarse como si toda conversión y todo mejoramiento dependiesen únicamente de sus esfuerzos (*Ib.*, B 121).

En cuanto al origen último del mal radical, Kant cree que es incomprensible. Puesto que es imputable al hombre en cuanto principio fundamental de todas las máximas, debería ser, a su vez, el resultado de la adopción de una máxima mala; pero, de esta forma, nos vemos lanzados evidentemente hacia un proceso al infinito, de máxima en máxima, ya que no se puede encontrar un principio de determinación del libre albedrío que no sea una máxima (*Ib.*, p. 159 y 183, n. 1). Con la confesión de esta impenetrabilidad termina el análisis kantiano de la naturaleza humana originaria.

### 531. RELIGIÓN, RAZÓN, LIBERTAD

Los conceptos fundamentales de una religión considerada dentro de los límites de la razón se derivan todos del principio del mal radical, en cuanto constitutivo de la naturaleza humana. En efecto, estos conceptos no expresan otra cosa que las condiciones que hacen posible al hombre combatir con éxito el principio del mal que hay en él.

Si el hombre se encuentra en la condición peligrosa de estar expuesto continuamente a las agresiones del principio del mal y de tener que proteger su libertad en medio de sus continuos ataques, lo debe a una culpa propia; *debe,* por esto, dentro de los límites de lo posible, emplear la fuerza de que dispone para salir de esta situación. Ahora bien, puesto que el hombre sufre los más peligrosos asaltos del mal en la vida social (Kant nace propio aquí el análisis de Rousseau), el triunfo del bien sólo es posible y hacedero en una sociedad gobernada por las leyes de la virtud y que tenga en estas leyes su único fin. Evidentemente, no es ésta una sociedad jurídico-civil, sino una sociedad ético-civil, y mejor, una república moral. La república moral —sencilla idea de una sociedad que comprenda todos los hombres justos— es una iglesia que, en cuanto no es objeto de experiencia posible, se llama *iglesia invisible.* La iglesia visible es la unión efectiva de los hombres en un todo que concuerda con este ideal *(Die Religión* B 142). La iglesia invisible es universal porque se funda en la *fe religiosa pura,* que es una pura fe de razón y puede, por tanto, comunicarse a todos con fuerza persuasiva. No tiene necesidad de revelación. Pero la debilidad particular de la naturaleza humana impide fundar una iglesia visible únicamente sobre la fe racional. Los hombres no se convencen fácilmente de que aplicarse a vivir moralmente es lo único que Dios les pide para considerarlos subditos de su reino. No saben concebir su obligación más que en la. forma de un *culto* que es necesario tributar a Dios; culto en el cual no se trata del valor moral de las acciones, sino más bien de su cumplimiento en servicio de Dios y para hacerse aceptables a El, aunque se trate de acciones moralmente indiferentes. Se hace así necesario admitir que Dios ha establecido otras leyes, además de las que son puramente morales, las cuales resuenan claramente en el corazón del hombre; y puesto que estas leyes no pueden ser conocidas por la pura razón, se requiere una *revelación* que, en cuanto hecha a alguno privadamente o anunciada públicamente para ser difundida por tradición, es siempre una *creencia histórica y* no una pura creencia de razón (*Ib.*, p. 248-249). La fe revelada presupone, sin embargo, la fe racional pura y debe fundarse sobre la misma: "La fe eclesiástica, dice Kant (*Ib.*, B 174), como fe histórica empieza por causa de la fe en la revelación; pero puesto que ésta es solamente el vehículo de la fe religiosa pura (que es el fin auténtico), es menester que lo que en esta última, como creencia práctica, es la condición (la máxima de la acción), constituya el punto de partida y que la máxima de la ciencia o de la creencia especulativa actúe solamente como confirmación y coronamiento suyo." En otras palabras, el criterio y la guía de toda religión histórica es la fe racional pura, o sea, obrar moralmente en sus condiciones. Esta sola constituye la *religión natural* (*Ib.*, B 237). Además, sólo ella es una fe libremente adoptada por todos *(fides elicita),* mientras que la religión revelada supone una fe impuesta *(fides imperata)*

(*Ib.*, B 248). Quien admite solamente la religión natural es un racionalista. Pero el racionalista debe, en virtud de su mismo nombre, encerrarse en los límites de las posibilidades humanas. Por consiguiente, debe evitar el naturalismo, que excluye sin más la realidad de lo suprasensible y no discutir dogmáticamente la posibilidad intrínseca de una revelación cualquiera (racionalismo puro) (*Ib.*, B 230-31).

Supuesto esto, Kant afirma que considerar la fe reglamentada (que en todo caso está restringida a un solo pueblo y no puede valer como religión universal) como esencial a todo culto divino y hacer de ella la condición suprema de la complacencia de Dios en el hombre, es una *locura religiosa* que da lugar a un falso culto, esto es, a una manera de adorar a la divinidad directamente, contraria al verdadero culto divino. Excepto una buena conducta, todo lo que los hombres creen que pueden hacer para tener a Dios propicio es una pura ilusión religiosa y un falso culto (*Die Religion* B 255). La ilusión de poder, con actos de culto, trabajar para su propia justificación delante de Dios, es *superstición* religiosa. La ilusión de poder llegar a este objetivo con la aspiración a una pretendida comunicación con Dios, es *fantasmagoría* religiosa. Kant no excluye ni condena las prácticas del culto; pero estas prácticas no deben nunca ocupar el puesto del culto verdadero, que es la conducta moral. "El verdadero *iluminismo,* dice Kant (*Ib.*, B 276), está en esta distinción: el culto de Dios es, en gracia de ella, un culto libre y, por tanto, un culto moral. Si, en lugar de la libertad de los hijos de Dios, se impone al hombre el yugo de una ley positiva y la obligación absoluta de creer en cosas que pueden ser conocidas sólo históricamente y que, por tanto, no pueden convencer a todos, se da ocasión a un yugo que para el hombre concienzudo es todavía más pesado que todo el fardo de prácticas piadosas con que se le carga." La conclusión del análisis kantiano de la religión es una confirmación total de los resultados de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica.* No se puede concebir otra forma de fe que la fe racional, la fe práctica, que reconoce la *posibilidad* de lo suprasensible únicamente en cuanto tal posibilidad confirma y refuerza la acción moral del hombre. Transformar esta posibilidad en una afirmación dogmática, significa hacer imposible para el hombre no sólo su vida teórica y moral, sino la misma religión, que se convierte en superstición. En este empeño de mantener firmes a un mismo tiempo los límites de la razón y la autonomía de sus poderes, consiste lo que Kant llamaba su *racionalismo.* Los escritos de sus últimos años van dirigidos en gran parte contra las tentativas de *evasión* de la razón que venían efectuando los escritores y filósofos contemporáneos para escapar de los límites de la razón misma y para alcanzar un dominio en el que fuese posible conocer con certeza lo que es negado a la razón. El dominio al que de ordinario se recurría era el de la *fe* o la intuición mística. Contra este recurso van dirigidos los siguientes escritos: *Qué significa orientarse en el pensar,* de 1786, *Sobre el fanatismo,* de 1790, *Sobre el tono noble de la filosofía,* de 1795, y el prólogo al escrito de Jachmann, de 1800. El principal de estos escritos es el de *Orientarse en el pensamiento,* con el que Kant, al intervenir en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi, reivindica para la razón una vez más, la función de guía única del hombre en la filosofía y en la vida. Mendelssohn y Jacobi discutían entre sí, pero estaban de acuerdo, como veremos más adelante

( § 535), en atribuir a la fe lo que se niega a la razón, o sea, la capacidad de un contacto directo y ciertísimo con la realidad y, sobre todo, con la realidad suprema: con Dios. Ahora bien, según Kant, aunque hubiese un órgano como el que Mendelssohn y Jacobi llaman fe, este órgano sería incapaz de probar la existencia de un Ser cuya grandeza no es comparable con la de ninguna experiencia o intuición humana, y sólo podría servir como invitación a la razón para ver si puede llegar a probar la existencia de un ser de tal grandeza. Por lo cual, en último análisis, sólo la razón se mantiene como arbitro de la noción de Dios y de la convicción de su existencia (*Was heisst: Sicb im denken orientieren?* , A 320-21). En todo caso, según Kant, sustraerse a la razón significa caer en fanatismo y el fanatismo es la negación de la libertad. Es mucha verdad que la libertad, a fuer de limitada a la esfera interna de la conciencia, no es coercible por medios externos. Pero también es verdad que la libertad interior es poco o nada si se quita a los hombres la de comunicar abiertamente entre sí sus propios pensamientos. Una doctrina que apele a una revelación interior tiende a nacer inútil y a negar esta libertad y hasta a provocar una inquisición sobre las conciencias que impida a la razón alejarse de la supuesta verdad revelada. Kant termina su escrito con una llamada patética en la que puede verse resumido el espíritu de su filosofía: "Amigos de la humanidad y de lo que hay de más santo para ella, aceptad también lo que os parezca más digno de fe después de un examen atento y sincero tanto si se trata de hechos como de principios racionales; pero no disputéis a la razón lo que hace de ella el bien más alto de la tierra: el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad." (*Ib.*, A 329).

## BIBLIOGRAFÍA

**§ 510. Sobre la vida de Kant, la obra fundamental continúa siendo la de su contemporáneo L. E. Borowski, *Darstellung der Leben und Charakter I. K.s*, Koenigsberg, 1804. Además: F. W. Schubert, *I. K.s Biographie*, en la edición de Rosenkranz de las obras de Kant, XI, 2, Leipzig, 1842; y todas las monografías citadas más adelante.**

**§ 511-513. Las primeras ediciones completas de los escritos de Kant fueron las de G. Hartenstein, 10 vols. Leipzig, 1838-39; y las de K. Rosenkranz y F. W. Schubert, en 12 volúmenes, Leipzig, 1838-42. Entre las numerosas ediciones sucesivas, es notable la de E. Cassirer, 10 vols., Berlín, 1912-22, a la cual ha sido añadido otro vol., el 11; Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. Pero la edición crítica más completa es la que publicó la Academia de Ciencias de Berlín, que comprende los siguientes volúmenes: vol. I, *Vorkritische Schriften* (1747-56), 1910; vol. II, *Vorkritische Schriften* (1757-77), 1912; vol. III, *Kritik der reinen Vernunft* (2.ª edic., 1787), 1911; vol. IV, *Kritik der reinen Vernunft* (1.ª edic., 1781), *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1911 ; vol. V, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kritik der Urteilskraft* (1790), 1913; vol. VI *Die Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), *Die Metaphysik der Sitten* (1797), 1915; vol. VII, *Der Streit der Fakultäten* (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), 1917; vol. VIII, *Abhandlungen nach 1781*, 1923; vol. IX, *Logik, Physische Geographie* und *Pädagogik*, 1923; vol. X, *Briefwechsel* (1747-88), 1922; vol. XI, *Briefwechsel* (1789-94), 1922; vol. XII, *Briefwechsel* (1795-1803), 1922; vol. XIII, *Briefwechsel*,**

*Anmerkungen und Register*, 1922; vol. XIV, *HandschriftlicherNachlass ¡, Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie*, 1911; vol. XV, *HandschriftlicherNachlass U, Anthropologie*, 1913; vol. XVI, *Handschriftlicher Nachlass ¡II, Logik*, 1924; vol. XVII, *HandschriftlicherNachlass IV, Methaphysik*, 1926; vol. XVIII, *Handschriftlicher Nachlass V, Metaphysik*, 1928; vol. XIX, *Handschriftlicher Nachlass VI*, 1934; vol. XX, *Handschriftlicher Nachlass VII*, 1935; vol. XXI, *Handschriftlicher Nachlass VIII, Opus postumum I*, 1936; vol. XXII, *Handschriftlicher Nachlass IX, Opus Postumum*, II, 1938; vol. XXIII, *Vorbereiten und Nachträge*, 1955.

En las citas del texto se hace referencia a las páginas de estas ediciones; las letras A y B se refieren respectivamente a la 1ª y 2ª edición de los escritos kantianos.

§ 514. Bibliografía: E. Adickes, *Bibliography of writings by and on K. which have appeared m Germany up to the end of 1887*, en "Philosophical Review" 1893-94, y en vol., Boston, 1896; *Supplements*, en "Philosophical Review" 1895-96; Ueberweg, *Grundiss der Gesch. der Phil.*, III, 12.ª edic. de M. Frischeison-Khöller y W. Moog, Berlín, 1924, pp. 704-49; desde 1896 los "Kantstudien", fundados por Vaihinger, han dado noticia crítica de toda la literatura kantiana.

Monografías principales: C. Cantoni, *K.*, *3* vols., Milán, 1833; F. Paulsen, *K., seiñ Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1898; T. Ruyssen, *K.*, París, 1909; Cantecor, *K.*, París, 19O9; B. Bauch, *K.*, Leipzig, 1911; A. D. Lindsay, *The Phil of K.*, Londres, 1913; J. Ward, *A study of K.*, Cambridge, 1922; P. Lamanna, *K.*, Milán, 1925; E. Adickes, *K. als Naturforscher*,2 vols., Berlín, 1924 25; Boutroux, *La phil. de K.*, París, 1928, L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaftund Welt in der Phil. I. K.s*, Zurich, 1945; A. Banfi, *La filosofia critica di K.*, Milán, 1955.

Entre las monografías inspiradas en el pensamiento hegeliano: K. Fischer, */. K. und seine Lehre*, Heidelberg, 1860, que conserva, empero, su valor como exposición de conjunto de la obra de Kant; E. Caird, *The criticai phil. of K.*, Londres, 1889.

Monografías inspiradas en el neocriticismo: H. Cohren, *K.s Theorie der Erfahrung*, Berlín, 1871 ; E. Cassirer, *K.s Leben und Lehre*, Berlín, 1918 (trad. cast. México, 1948).

La monografía de P. Carabellese, *La fil. di K.*, Florencia, 1927, parte del punto de vista de un ontologismo rosminiano; y la dé A. Renda, *// criticismo, fondamenti etico-religiosi*, Palermo, 1927, tiende a hacer resaltar la inspiración éticorreligiosa de la misma filosofía teórica de Kant. El importante comentario de Hans Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*,2 vols., Stuttgart, 1881-92, está enfocado desde el punto de vista de un relativismo pragmatista (filosofía del como sí).

§ 515. Sobre el período precrítico: B. Erdmann, *Die Entwicklungsperioden von K.s TheoretischerPhil.*, , introd. a su edic. de las *K.s Reflexionenzur Kritik der reinen Vern.*, Leipzig, 1884; E. Adickes, *Die bewegenden Kräfte in K.s phil. Entwickl. und die beiden Pole seines Systems*, en "Kantstudien", I; A. Guzzo, *Kant precritico*, Turín, 1924; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Várese, 1953.

Sobre el *Opus postumum:* E. Adickes, *K.s Opus postumum dargestellt. u. beurteilt*, Berlín, 1920; N. Kemp Smith, *A Commentary to K.s Critique of PureReason*, Londres, 1918.

§ 516. Sobre ía Crítica de la razón pura: A. Vaihinger, *Kommentar zur K. d. r. V.*, citada; Th. Green, *Lectures on the philos. of. K.*, en *Works*, Londres, 1893; H. Höffding, en "Archiv fur Geschichte der Phil.", VII. 1894; E. Boutroux, en "Revue de Cours et Conférences", julio, 1896; C. Cantoni, en "Rivista Filos", 1901; F. Tocco, *Studi Kantiani*, Palermo, 1910; H. Cohen, *Kommentar zur I. K.s Kritik d. r. V.*, Leipzig, 1907; E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, en "Kantstudien", XII, 1907; H. Cornelius, *Kommentar zur K. d. r. V.*, Erlangen, 1926; H. W. Cassirer, *Kant's first Critique*, Londres, 1954.

Sob're las dos ediciones de la Crítica: B, Erdmann, *Kants Kritizismus ins der ersten und der zweiten Auflage der K. r. V.*, Leipzig, 1878; E. Adickes, *Ueber die Abfassungszeit der K. d. r. V.*, en "Kantstudien", 1895.

§ 518. Sobre la lógica: C. Lugarini, *La logica trascendentale di Kant*, Milán, 1950; F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, I (De Leibniz a K.), Turín, 1957.

§ 519. Sobre la deducción trascendental: Vaihinger, *Die traszendentale Deduktion der Kategorien*, Halle, 1902; Birden, *Kants transzendentale Dedukyion*, Berlín, 1913; H. S. de Vleeschauwer, *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de K.*, París, 1934; P. Chiodi, *La deduzion nell'opera di K.*, Turín, 1960. Esta ultima es la obra fundamental sobre la materia y los resultados de la misma han sido tenidos en cuenta en la exposición del presente texto.

§ 522. Sobre las cosas en sí: W. Windelband, en "Vierteljahrsschriften für wissenschaftliche Philosophie", I, 1877; J. G. Schurman, en "Philosophical Review", II, 1893; A. Tumarkin, en "Archiv für Geschichte der Philos.", 32, 1910.

§ 523. Sobre la dialéctica trascendental: F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, París, 1907.

§ 525. Sobre la filosofía moral: A. Cresson, *La morale de Kant,* París, 1897; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* París 1905; L. Brunschvigg, en "Revue de Métaphis. et de Morale", 1907; A. Messer, *Kommentar zue K.s ethischen und religionsphilosophischenHauptschriften*, Leipzig, 1929; C. Astrada, *La etica formal y los valores*, La Plata. 1938.

§ 527. Sobre la doctrina del derecho y la historia: E. Sydow, *Der Gedanke des Ideal Reichs in der idealist. Philos. von Kant bis Hegel,* Leipzig, 1914; W. Metzger, *Gesellscbaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917; K. Borries, *Kant als Politiker,* Leipzig, 1928.

§ 528. Sobre el juicio estético: H. Cohen, *K.s Begründung der Aesthetik*, Berlín, 1889; V. Basch, fissai *critique sur l'esthétique de Kant,* Paría, 1897; Rosenthal, en "Kantstudien", 20, 1915; M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la phil. crit. de Kant,* París, 1926.

§ 529. Sobre el juicio teleológico: A. Pfannkuche, en "Kantstudien", 5, 1901; E. Ungerer, en "Abhandlungen zur theoretische Biologie", 14, 1922.

§ 530. Sobre la doctrina de la religión: E. Troeltsch, en "Kanstudien", 9, 1904; C. Sentroul, *La phil. rel. de K.*, Bruselas, 1912; C. J. Weeb, *Kant s Philosophy of religión,* Oxford, 1926; W. Reinhard, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religión bei K.*, Berna, 1927.



# INDICE ALFABETICO

C

CH



D

E



F



G

H

U



V



W



Y



Z